تنظیم المدارس اہلسنت کے خاصہ دوم اور جامعات المدینہ درجہ رابعہ کے امتحانات کی تیاری کے لیے بہترین معاون
نُورالانوار کی طویل ابحاث کو چند جملوں میں بیان کرنے میں بے مثال، طلبہ و مدرسین کے لیے یکساں مفید۔
نُزھۃُ الانوار
تلخیص
نُورُالانوار
کاوش:
ابوالحسن خضرحیات عطاری مدنی
مدرس جامعۃ المدینہ صحرائے مدینہ ملتان
شبیر برادرز®

فہرست مضامین

فہرست مضامین

خطبہ

الحمدللّٰہ الملک العزیز الغفّار والصلوۃ والسلام علی نبیہ المختار
وعلی الہ واصحابہ الاخیار وعلی مؤلفی المنار ونورالانوار
امابعد!فاعوذباللّٰہ من الشیطٰن الرجیم،بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم

فرمان مصطفی صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم : جس نے کسی کتاب میں مجھ پر درودِ پاک لکھا جب تک میرا نام اس کتاب میں رہے گا ملائکہ اس کے لئے اِستغفار کرتے رہیں گے۔ (المعجم الاوسط،الحدیث ۱۸۳۵،ج ۱،ص ۴۹۷)

تلخیص کا پس منظر: ''ملاجیون علیہ الرحمہ'' کی شہرۂ آفاق تصنیف ''نورالانوار'' جو کہ صدیوں سے داخلِ نصاب ہے، یہ کتاب علمِ اصولِ فقہ میں ''چمکتا ہوا ستارہ'' ہے اور اس کی افادیت ''روزِ روشن'' کی طرح عیاں ہے۔

راقم الحروف کو پہلی مرتبہ جب یہ کتاب پڑھانے کا موقع ملا تو اسی وقت اس کی تلخیص کا ارادہ کرلیا تھا کیونکہ اس کی طویل ابحاث کو سمیٹنا بعض اوقات مشکل ہو جاتا ہے۔لیکن تدریسی ودیگر تصنیفات کی مصروفیات وغیرہ کی وجہ سے یہ کام تھوڑا تھوڑا آگے بڑھتا رہا اور بالآخر یہ کام ایک حد تک مکمل ہو گیا۔کچھ دن قبل'' جامعات المدینہ'' کے سنتوں بھرے اجتماع میں میرے عزیز دوست وہم سبق مولانا عبدالواحد مدنی سے ملاقات میں اس ''تلخیص'' کا تذکرہ چھڑا تو انہوں نے فوری طور پر اس کو چھپوانے کی تاکید کی تاکہ طلبہ ''بدمذاہب'' کے ناقص خلاصوں سے بچ سکیں،لہذا میں نے اسی وقت اس کو منظرِ عام پرلانے کی نیت کرلی۔میں اس تلخیص کا نام اپنی دیگر تصنیفات کی نسبت سے'' نُزْھَۃُ الانوار '' رکھتا ہوں۔آخر میں اس کا اسلوب ملاحظہ ہو:

مختصر اسلوب:

(۱)......تلخیص کوسوالا جوابا مرتب کیا گیا ہے تا کہ سمجھنے اور یاد کرنے میں آسانی ہو۔

(۲)......حتی الامکان سوال یا جواب کے شروع میں کتاب کی عربی عبارت تحریر کی گئی ہے تا کہ کتاب کی اصل عبارت تک رسائی میں آسانی ہو۔

(۳)......اگرچہ یہ تلخیص امتحانات کی تیاری کے لیے مرتب کی گئی ہے لیکن اس کے ذریعے ایک حد تک اصل کتاب بھی حل ہو سکتی ہے۔

(۴)......تلخیص مکمل کتاب کی نہیں بلکہ تنظیم المدارس کے نصاب کو تقریبا محیط ہے۔

نــــوٹ: تحریر وتصنیف میں راقم الحروف کی یہ پہلی کاوش نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے چار کتب چھپ کر منظر عام پہ آچکی ہیں، (۱)''شیطان کا بڑا بھائی'' (۲)''نُــزْهَةُ الــمـتـقـيـن'' (۳)''نُزْهَةُ الْعَـارِفین (اللّٰہ والوں کا گلشن)'' اور ''نـزهة السوى (تذکرۂ شیخ المحد ثین)''۔ **وماتوفيقى الا بالله** لیکن درسی کتب میں میری یہ اولین کاوش ہے؛ طلبہ وعلما کی بارگاہ میں عرض ہے کہ کسی بھی قسم کی غلطی نظر آئے تو بتا کر ممنون ہوں؛ بلا وجہ دوسروں کے سامنے بیان کر کے دل آزاری کا باعث نہ بنیں۔ **جزاكم الله خيرا كثيرا.**

ابوالحسن خضر حیات عطاری مدنی، مدرس جامعۃ المدینہ ملتان

03006759125

۱۴ جمادی الاخری ۱۴۳۹ ہجری، شبِ عرس امام غزالی علیہ الرحمہ

3 مارچ 2018، شبِ ہفتہ 26

قولہ:الحمد للہ الذی ھدانا الی الصراط المستقیم۔

ہدایۃ کے معنیٰ کی بحث

(1)......الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب،یعنی:ایسی رہنمائی جومطلوب تک پہنچا دے۔

(2)......الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب،یعنی:ایسی شے پر رہنمائی جو مطلوب تک لے جائے۔

سوال: کہاں کونسا معنیٰ مراد ہوگا؟

جواب:(1)......جب ہدایت کی نسبت اللّٰہ تعالیٰ کی طرف ہوتو پہلا معنیٰ مراد ہوگا، مثلا:﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ﴾ورجب اس کی رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو دوسرا معنیٰ مراد ہوگا،مثلا:﴿اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ﴾۔

(2)......جب لفظِ ہدایت مفعولِ ثانی کی طرف بغیر واسطہ کے متعدی ہوتو اول معنیٰ مراد ہوگا،مثلا:﴿اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ﴾اور جب یہ لفظ''لام یا الی''کے واسطے سے متعدی ہوتو ثانی معنیٰ مراد ہوگا،مثلا:﴿اِنَّ هٰذَا الْقُرْاٰنَ یَهْدِیْ لِلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ﴾۔

سوال: متن میں کونسا معنیٰ مراد لیا گیا ہے؟

جواب: اگر اس بات کا خیال کریں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو پہلا معنیٰ مراد ہے اور اگر یہ دیکھیں کہ متن میں ہدایت''اِلٰی''کے واسطے سے متعدی ہے تو دوسرا معنی مراد ہے۔

اعتراض: ایک ہی وقت میں دو معنٰی کیسے مراد ہو سکتے ہیں؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں،(1)......تقدیری عبارت یہ ہے:الحمد للہ الذی ھدانا رُسُلُہٗ الی الصراطِ المستقیمِ۔اس صورت میں دوسرا معنی مراد ہوگا کہ ہدایت کی

نسبت رسول کی طرف ہے اور ہدایت ''اِلٰی'' کے واسطے کے ساتھ متعدی ہے۔

(2)......کلمہ''اِلٰی'' زائدہ، تاکید وتقویت کے لیے ہے، اس صورت میں پہلا معنی مراد ہوگا کہ ہدایت کی نسبت ''اَللّٰہ'' کی طرف ہے اور ہدایت دوسرے مفعول کی طرف بغیر واسطہ کے متعدی ہے۔

صراطِ مستقیم کی تعریف: وہ راستہ جو شارعِ عام پر ہو اور اس پر ہر شخص دائیں بائیں ہوئے بغیر چل سکے، اس سے مراد وہ راستہ ہے جو افراط (بہت زیادہ سختی) وتفریط (بہت زیادہ نرمی) کے درمیان ہو۔

صراطِ مستقیم کے مصداق

﴿1﴾......**مصداق اول، شریعتِ محمدی:** کیونکہ ہماری شریعت میں نہ تو حضرت موسیٰ عَلٰی نَبِیِّنَاوَعَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے دین والا افراط ہے اور نہ ہی حضرت عیسیٰ عَلٰی نَبِیِّنَاوَعَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام کے دین والی تفریط ہے۔

افراطِ دینِ موسیٰ عَلٰی نَبِیِّنَاوَعَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام: (۱)......چوتھائی مال زکوۃ میں دینا، (۲)......توبہ میں خود کو قتل کرنا، (۳)......نجاست کی جگہ کو کاٹ دینا، (۴)......حائضہ کے ساتھ نہ رہنا، (۵)...... ہر قسم کے قتل میں قصاص کا واجب ہونا، وغیرہ۔

تفریطِ دینِ عیسیٰ عَلٰی نَبِیِّنَاوَعَلَیْہِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام: (۱)......شراب کا حلال ہونا ہے، (۲)......مشرکات سے نکاح کا حلال ہونا، (۳)......حائضہ سے وطی کا حلال ہونا، (۵)......نجاست سے کپڑوں کا ناپاک نہ ہونا، (۵)......قتل عمد میں بھی قصاص کا واجب نہ ہونا، وغیرہ۔

اعتدال شریعت محمدی عَلٰی صَاحِبِھَا الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَام: (۱)......زکوۃ فرض ہے لیکن چالیسواں حصہ، (۲)......حائضہ سے وطی کرنا حرام ہے لیکن اس کے ساتھ میل جول جائز

ہے،(۳)......نجاست سے کپڑے وغیرہ ناپاک ہو جائیں گے ان کو کاٹنا ضروری نہیں بلکہ پانی وغیرہ سے پاک کر سکتے ہیں،(۴)......توبہ میں خود کو قتل کرنا جائز نہیں بلکہ توبہ واستغفار لازم ہوں گے،(۵)......قتل میں قصاص لازم ہے لیکن صرف عمد میں بقیہ اقسام میں نہیں اور عمد میں بھی معافی یا دیت کا اولیا کو اختیار ہے۔

﴿2﴾......**مصداقِ ثانی ،عقائد اہل سنت و جماعت:(۱)**......کیونکہ ان عقائد میں نہ تو قدریہ والا افراط ہے اور نہ ہی جبریہ والی تفریط۔

افراطِ قدریہ: بندے اپنے افعال کے خود خالق بھی ہیں اور کاسب بھی۔

تفریطِ جبریہ: بندہ پتھر کی طرح مجبورِ محض ہے نہ تو اپنے افعال کا خالق اور نہ ہی کاسب ہے۔

اعتدالِ عقائدِ اہل سنت و جماعت: بندے کو قدرتِ کاسبہ تو حاصل ہے لیکن بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہے بلکہ بندے کے افعال کا خالق بھی رب تعالیٰ ہے۔

(۲)......اسی طرح عقائدِ اہل سنت میں نہ تو رافضیوں والا افراط ہے اور نہ ہی خارجیوں والی تفریط ہے۔

تفریطِ خوارج: (۱)......حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے جنگ کرنا،(۲)......ان کو معاذ اللہ گالیاں دینا،ان کی تکفیر کرنا۔

افراطِ روافض: (۱)......حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کی محبت میں شیخین کی امامت کا انکار کرنا۔(۲)......حضرت امیرِ معاویہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ پر طعن و تشنیع کرنا اور صحابہ کرام رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھُم کو معاذ اللّٰہ گالیاں دینا۔

اعتدالِ اہلسنّت: حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کی عزت و توقیر کرنا،آپ کو خلیفۂ رابع ماننا اور آپ کی محبت کے ساتھ ساتھ دیگر صحابۂ کرام رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھم کی بھی عزت کرنا ہے،شیخین اور حضرت عثمان رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھُم کو بالترتیب خلیفہ ماننا اور ان کو حضرت

علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے افضل ماننا۔

(۳)......اسی طرح عقائدِ اہل سنت میں نہ تو فرقہ معطلہ والا افراط ہے اور نہ ہی فرقہ مشبہ والی تفریط ہے۔

تفریطِ فرقہ مشبہ : (۱)......اللّٰہ تعالیٰ مخلوق کی طرح ہے، (۲)......اس کے لیے جسم اور جہت ثابت ہے، (۳)......اس کے لیے بھی خون، گوشت اور ہڈیاں ہیں۔

افراطِ فرقہ معطّلہ: اللّٰہ تعالیٰ سے عقول عشرہ صادر ہوئیں پھر اس نے عالَم کا نظام ان کے حوالے کر دیا اور خود معطل ہو گیا۔ معاذ اللّٰہ

اعتدالِ اہلسنّت: اللّٰہ تعالیٰ جسم وجسمانیت اور جہت وسمت سے پاک ہے۔

﴿3﴾......**مصداقِ ثالث** : وہ طریقِ سلوک جو عقل اور محبت کے مابین ہو یعنی نہ تو عقل کے گھوڑے پر سوار ہو کر بندہ عقل میں نہ آنے والے شرعی امور کا انکار کرے اور نہ ہی محبت میں اتنا غلو کرے کہ خود کو مجذوب اور بے کار کرے بلکہ عقل ومحبت کے درمیان راہِ سلوک پر چلتا رہے کہ یہ بھی صراطِ مستقیم ہے۔

فائدہ (۱): مصنف کے قول ''ھدانا الی الصراط المستقیم'' میں اللّٰہ تعالیٰ کے فرمان ''اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ'' کی طرف تلمیح ہے۔

فائدہ(۲): ''من اختص'' سے سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی ذاتِ مبارکہ مراد ہے۔

اعتراض: سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کا نام صراحتاً ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: دراصل اس میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم خلقِ عظیم کے ساتھ مختص ہیں کہ جب اس وصف کا ذکر ہو تو ذہن میں سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی ذات آ جاتی ہے۔

خلق کی بحث

خلق کی تعریف: اس سے مراد ایسا ملکہ ہے جس سے افعال با آسانی صادر ہوں۔

سوال: سرکار صَلَّى اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه وَاٰله وَسَلَّم کے خلقِ عظیم کا مطلب کیا ہے؟

جواب: ﴿1﴾......فرمانِ عائشہ صدیقہ رَضِیَ اللّٰه تَعَالٰی عَنْهَا: آپ صَلَّى اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه وَاٰله وَسَلَّم کا خلق عظیم قرآن ہے یعنی بغیر کسی تکلیف کے قرآن پاک پر عمل کرنا آپ صَلَّى اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه وَاٰله وَسَلَّم کی فطرت ہے۔

﴿2﴾......اس سے مراد وہ وصف ہے جس کی طرف سرکار صَلَّى اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه وَاٰله وَسَلَّم نے خود اشارہ فرمایا: جو تعلق توڑے اس سے تعلق جوڑ و جو تم پر ظلم کرے تو اسے معاف کرو اور جو تمہارے ساتھ بُرا سلوک کرے اس کے ساتھ اچھا سلوک کرو۔

﴿3﴾......دنیا و آخرت میں سخاوت کرنا اور نظر خالقِ کائنات پر رکھنا۔

﴿4﴾......**اصح قول:** اس سے مراد وہ راستہ ہے کہ جس سے اللّٰہ تعالیٰ اور مخلوق سب راضی ہوں، لیکن ایسا ہونا نہایت نادر ہے۔

فائدہ: مصنف کے قول "من اختص بالخلق العظیم" میں اللّٰہ تعالیٰ کے فرمان "وانّك لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ" کی طرف تلمیح ہے۔

اعتراض: متن میں "خلق عظیم" کو سرکار صَلَّى اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه وَاٰله وَسَلَّم کا خاصہ فرمایا گیا جبکہ آیت میں تو بطور خاصہ بیان نہیں ہوا لہذا تلمیح درست نہیں ہے.

جواب: وھو ان لم یدل علی الاختصاص الخ. یعنی: یہ آیت اختصاص پر دلالت تو نہیں کرتی ہے لیکن مقامِ مدح میں ہونے کی وجہ سے سرکار صَلَّى اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه وَاٰله وَسَلَّم کا خاصہ ہی قرار پائے گا۔

آل کی تعریف

قوله:و علی اله الذین قاموا الخ.

سوال: آل سے مراد کون سے افراد ہیں؟

(1)......اہل بیت یعنی آپ کی ازواج ،(2)......آپ کی اولاد،(3)......ہر متقی مؤمن۔ چونکہ مصنف نے صلوٰۃ میں اصحاب کا ذکر نہیں کیا لہذا آل سے تیسرا معنیٰ مراد لینا زیادہ مناسب ہے۔

دین کے معنی کی بحث

دین کی تعریف: اللّٰہ تعالیٰ کا بنایا ہوا ایسا طریقہ جو عقل والوں کو ان کے اختیارِ محمود کے ساتھ خیر بالذات تک لے جائے اور یہ معنیٰ عقائد و اعمال سب کو شامل ہے۔

سوال: دین اور اسلام کے معنیٰ میں کیا فرق ہے؟

جواب: لفظِ دین کا اطلاق ہر ایک دین پر ہوتا ہے، مثلا دینِ عیسی ، دینِ موسی وغیرہ لیکن اسلام کا اطلاق صرف نبی صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم کے دین پر ہوتا ہے۔

اعتراض: جب لفظِ دین عام ہے اور لفظِ اسلام خاص ہے تو ماتن کو چاہیے تھا کہ عبارت میں دین کی بجائے لفظِ اسلام لاتے۔

جواب: ماتن نے دین کے ساتھ قویم کی صفت لگا کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اس سے مراد دینِ اسلام ہے کیونکہ اسلام ہی استقامت کے ساتھ موصوف ہے۔

اصول فقہ کی تعریف،موضوع

علم اصول فقہ کی تعریف:علم یبحث فیه عن اثبات الادلة للاحکام۔

ترجمہ : ایسا علم جس میں احکام کے دلائل کو ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جائے۔

علم اصول فقہ کا موضوع: ادلہ واحکام۔

اعتراض: جب موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں تو علم بھی دو ہوئے کیونکہ موضوع کا تعدد علم کے تعدد پر دلالت کرتا ہے۔

جواب: موضوع کے تعدد سے علم کا تعدد اس وقت لازم آتا ہے جب وہ باعتبارِ ذات متعدد ہو جبکہ یہاں ادلہ اور احکام ذات کے اعتبار سے واحد ہیں ہاں ان کے اندر اعتباری فرق ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ ادلہ مثبِت کی حیثیت سے اور احکام مثبَت کی حیثیت سے اصولِ فقہ کا موضوع ہیں۔

قولہ:اعلم ان اصول الشرع ثلٰثۃ الخ.

ترجمہ: جان لو کہ اصولِ شرع تین ہیں۔

اصول کا معنیٰ: اصول اصل کی جمع ہے جس کا معنیٰ ہے ایسی شے جس پر غیر کی بنیاد رکھی جائے لیکن یہاں اصول سے مراد دلائل ہیں۔

سوال: الشرع میں الف لام کون سا ہے؟

جواب: (1)...... ''الشرع'' کو اگر ''الشارع'' کے معنیٰ میں لیں تو ''الف لام'' اس میں عہد کا ہوگا اور معنی ہوگا: **وہ دلائل جن کو شارع نے دلیل بنایا۔**

(2)...... ''الشرع'' کو اگر ''المشروع'' کے معنیٰ میں لیں تو ''الف لام'' اس میں جنس کا ہوگا اور معنیٰ ہوگا: احکامِ مشروعہ کے دلائل۔

لیکن بہتر یہ ہے کہ ''الشرع'' دین کا نام ہو لہذا کسی بھی تاویل کی حاجت نہ رہے گی۔

اعتراض: ماتن نے اصولِ شرع فرمایا اصولِ فقہ کیوں نہیں کہا؟

جواب: یہ اصول جس طرح علم فقہ کے اصول ہیں اسی طرح یہ علمِ کلام کے بھی اصول ہیں، اس لیے اصول الفقہ نہ کہا۔

فقہ کی تعریف: الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية.

ترجمہ: فقہ وہ شرعی احکام کو ادلۂ تفصیلیہ سے جاننے کا نام ہے۔

فائدہ: اصول اور فقہ کی الگ الگ تعریف کو اصولِ فقہ کی حدِ اضافی کہا جاتا ہے، اور دونوں کو ملا کر ایک ہی تعریف کی جائے تو اسے اصولِ فقہ کی حدِ لقبی کہا جاتا ہے۔

اصولِ فقہ کی حدِ لقبی: هو علم يبحث فيه عن اثبات الادلة الاحكام.

اصلِ اوّل، "کتاب اللّٰـه": اصلِ اوّل میں مکمل قرآن نہیں بلکہ تقریبا 500 آیات سے احکامِ شرع ثابت ہوتے ہیں اور بقیہ آیات قصّوں، وعدوں، وعیدوں وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

اصلِ ثانی، "سنت": اصلِ ثانی میں تمام احادیث نہیں بلکہ تقریباً 3000 تین ہزار احادیث سے احکامِ شرع ثابت ہوتے ہیں۔

اصلِ ثالث، "اجماع": اصلِ ثالث میں شرافت وکرامت کے بسبب امتِ محمدی کا اجماع مراد ہے، خواہ وہ اجماع اہلِ مدینہ کا ہو، آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی اولاد کا یا آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کے صحابہ کا۔

امام مالک کے نزدیک صرف اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہے، بعض علما کے نزدیک صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے جبکہ کچھ علما کے نزدیک صرف اولادِ پاک کا اجماع معتبر ہے۔

اصلِ رابع: "قیاس" یعنی وہ قیاس جو مذکورہ اصولِ ثلثہ سے مستنبط ہو۔

قیاس کی تعریف: اصل کے حکم کو فرع میں ثابت کرنا علتِ مشترکہ کی وجہ سے۔

اعتراض: ماتن کو چاہیے تھا کہ وہ قیاس کو "المستنبط من هذه الاصول" کی قید سے مقید کرتے تاکہ قیاسِ شبہی وعقلی اس سے نکل جاتے۔

جواب: چونکہ یہ قید مشہور ومعروف تھی اس وجہ سے مصنف نے اس کو ذکر نہ کیا۔

قیاس مستنبط من الکتاب: اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿وَ يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِي الْمَحِيْضِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔﴾ سے مستفادہ ''اَذٰی (ناپاکی)'' کی علت کی وجہ سے لواطت کی حرمت کو حالتِ حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کرنا۔ یہاں حالتِ حیض میں وطی اصل، لواطت فرع، اَذٰی علت اور حرمت حکم ہے

قیاس مستنبط من السنۃ: سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم کے فرمان: ''الحنطة بالحنطة و الشعير بالشعير و التمر بالتمر ،،،،الخ۔'' سے مستفادہ جنس وقدر کی علت کی وجہ سے اشیاءِ ستّہ کی حرمت پر ''جص (عمارت کا مسالہ)'' اور ''نورہ (چونے کا پتھر)'' کو قیاس کرنا۔ یہاں اشیاءِ ستّہ اصل، جص ونورہ فرع، جنس وقدر علت اور حرمت حکم ہے۔

قیاس مستنبط من الاجماع: جزئیۃ وبعضیۃ کی علت کی وجہ سے جس لونڈی سے وطی کر لی ہو اس کی ماں کی حرمت پر ''مزنیّہ'' کی ماں کی حرمت کو قیاس کرنا۔

یہاں جس لونڈی سے وطی کر لی ہو اس کی ماں اصل، مزنیّہ کی ماں فرع، جزئیۃ و بعضیۃ علت اور حرمت حکم ہے۔

اعتراض: اصولِ فقہ چار ہیں جیسا کہ مذکور ہے لہذا ماتن کو ''اصول الشرع ثلثة'' کی بجائے ''اصول الشرع اربعة'' کہنا چاہیے تھا۔

جواب: (۱)......دراصل ماتن اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے تھے کہ پہلے تین اصول قطعی ہیں اور چوتھا ظنی ہے اس لیے ''اصول الشرع ثلثة'' کہا۔

(۲)......اصلِ رابع کو الگ اور مستقل طور پر بیان کرنے میں دراصل منکرینِ قیاس کا رد کرنا مقصود ہے۔

(۳)......اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود تھا کہ قیاس کا مرتبہ ان تین کے بعد ہے،لہذا جب تک حکم اول تین میں سے کسی ایک میں موجود ہو اس وقت تک قیاس کی حاجت نہ ہوگی۔

فائدہ: مذکورہ اصول اربعہ کی ان کے حکم کی طرف نسبت کریں تو یہ اصل ہیں لیکن ان کا فرع ہونا بھی ممکن ہے۔مثلاً کتاب،سنت تصدیق **باللّٰہ والرسول** کے لیے،اجماع داعی کے لیے،اور قیاس ان تینوں کے لیے فرع ہے۔

اصول شرع کی وجہ حصر: مستدل یعنی استدلال کرنے والا یا تو وحی سے استدلال کرے گا یا غیر وحی سے اگر وحی سے استدلال کرے گا تو اس وحی کی تلاوت کی جاتی ہوگی یا نہیں کی جاتی ہوگی،بصورت اول **کتاب اللّٰہ** اور بصورت ثانی **سنت**۔اگر غیر وحی سے استدلال ہوگا تو وہ تمام کا قول ہوگا یا بعض کا قول ہوگا،بصورت اول **اجماع**،اور بصورتِ ثانی **قیاس**۔

اعتراض،(ا)......چار میں اصولِ شرع کا حصر کرنا باطل ہے کہ ہم سے پہلے کی شرائع، تعامل الناس،صحابہ کے اقوال اور استحسان سے بھی احکامِ شرع ثابت ہوتے ہیں۔

جواب: ہم سے پہلے کے شرائع کتاب و سنت کے ساتھ،تعامل الناس اجماع کے ساتھ،صحابی کا وہ قول جو معقول ہے قیاس کے ساتھ اور جو قول غیر معقول ہو وہ سنت کے ساتھ اور استحسان اور اس کی مثل دیگر قیاس کے ساتھ ملحق ہوں گی،لہذا چار میں حصر باطل نہ ہوگا۔

سوال: کتاب اللہ کی تعریف اور فوائدِ قیود بیان کریں

جواب: کتاب اللّٰہ کی تعریف: وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم پر نازل کیا گیا،مصاحف میں لکھا گیا اور آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے **تواتر** کے ساتھ نقل کیا گیا بغیر کسی شک وشبہ کے۔

قرآن کی لغوی بحث:(۱)......قراٰن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو پھر یہ کتاب کی تعریف لفظی ہوگی اور تعریفِ حقیقی'' **المنزل** '' سے شروع ہوگی۔

(۲)......قرآن **مقروّ** یا **مقرون** کے معنیٰ میں ہو تو اس صورت میں'' **القرآن** '' میں '' **الف لام** '' جنس کا ہوگا اور اس کا مابعد فصل ہوگی ،لہذا'' **المنزل** '' کی قید سے کتبِ غیر سماویہ سے احتراز ہو جائے گا۔

''المنزل'' کی لغوی بحث:(۱)......اس کو تخفیف کے ساتھ'' **اَلْمُنْزَلُ** '' بھی پڑھ سکتے ہیں اور اس صورت میں معنیٰ ہوگا یکبارگی اترنا،کیونکہ قرآن مجید اولاً لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا پر یکبارگی نازل ہوا پھر ایک ایک آیت کر کے حوائج و مصالح کے مطابق نازل ہوتا رہا اور یہ بھی ہے کہ قراٰنِ مجید رمضان المبارک میں آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم پر یکبارگی نازل ہوتا رہا۔

(۲)......اس کو تشدید کے ساتھ'' **اَلْمُنَزَّلُ** '' بھی پڑھ سکتے ہیں کیونکہ قراٰن فی الواقع مدۃِ نبوت میں مختلف اوقات میں نازل ہوتا رہا۔

''اَلْمَکْتُوْبُ'' کی بحث:اعتراض: قراٰن کو'' **مکتوب** '' کہنا درست نہیں کیونکہ مکتوب تو نقوش ہوتے ہیں جبکہ قراٰن تو لفظ اور معنٰی کا نام ہے۔

جواب:'' **مکتوب** '' یہاں پر مثبت کے معنٰی میں ہے کیونکہ درحقیقت مکتوب لفظ اور معنٰی نہیں بلکہ نقوش ہوتے ہیں اور لفظ و معنٰی تو مصاحف میں مُثْبَت ہوتے ہیں لہذا لفظ حقیقۃً مُثْبَت ہوگا اور معنیٰ تقدیراً مُثْبَت ہوگا۔

''اَلْمَصَاحِف'' کے''الف لام'' کی بحث: یہ'' **الف لام** '' یا تو جنس کا ہے۔

اعتراض: اس صورت میں تو'' **المصاحف** '' غیر قراٰن کو بھی شامل ہوگا اور اس سے حرج لازم آئے گا۔

جواب: (۱)......اس سے کوئی حرج لازم نہیں آئے گا کیونکہ آخری قید ''المنقول عنه الخ ''غیرِ قرآن کو نکال دے گی۔

(۲)......یا پھر یہ الف لامُ عهد '' کا ہے، اس صورت میں معہود ''قرآءِ سبعه '' کے مصاحف ہوں گے۔

اعتراض: قرآنِ مجید کی تعریف ''قُرآءِ سبعه '' سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مصاحفِ قُرآءِ سبعه کی تعریف ''مَاكُتِبَ فيه القراٰنُ '' سے کی جائے گی اور اس سے ''دَور '' لازم آئے گا۔

جواب: مصاحفِ قرآءِ سبعه لوگوں میں متعارف ہیں لہذا اِن کی تعریف کی حاجت نہیں ہوگی اور نہ ہی ''دَور '' لازم آئیگا۔

''المکتوب فی المصاحف '' کی قید کا فائدہ: اس قید سے ان آیات سے احتراز ہوگیا جن کی تلاوت منسوخ ہوچکی ہے۔ مثلا: الشیخُ والشیخةُ اذا زَنَیَا فارجموهما ...الخ۔ اسی طرح '' قراءتِ اُبی '' کی مثل جو قرائتیں ''مصاحفِ قُرآءِ سبعه '' میں مکتوب نہیں ہیں ان سے بھی احتراز ہوجائیگا۔

قوله: المنقول عنه نقلا متواتر بلا شبهة.

ترجمہ: جس کو نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْهِ وَاٰلِه وَسَلَّم سے بغیر کسی شبہ کے نقلِ متواتر کے طور پر نقل کیا گیا ہو، یہ قرآن کی صفت ثالث ہے۔

''مُتواترا '' کی قید کا فائدہ: یہ قید لگانے سے اس قراءت سے احتراز ہوگیا جو ''بطریق اَحاد '' منقول ہو مثلا: قراءتِ اُبی کے مطابق قضاءِ رمضان میں ''فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَات '' ہے، اس میں '' مُتَتَابِعَات '' کی قید کا اضافہ ہے۔ یہ قید لگانے سے اس قراءت سے بھی احتراز ہوگیا جو ''بطریق الشهرة '' منقول ہو، مثلا: قراءتِ اِبنِ

مسعود کے مطابق حدِ سرقہ کے بیان میں'' فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَھُمَا. '' ہے،اس میں ''اَیْدِیَھُمَا'' کے بجائے''اَیْمَانَھُمَا'' ہے۔

بِــلا شُبْھَۃَ کی قید کا فائدہ: جمہور کے نزدیک یہ تاکید ہے کیونکہ ہر متواتر بلاشبہہ ہوتا ہے،جبکہ امام خصاف کے نزدیک اس قید سے قرآءتِ مشہورہ سے احتراز ہوگیا کیونکہ امام خصاف کے نزدیک مشہور متواتر ہی کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کے ساتھ۔

نوٹ: مذکورہ تمام بحث اس وقت ہوگی کہ اگر'' المصاحف ''میں''الف لام ''جنس کا مراد ہو،جبکہ'''' المصاحف ''میں اگر''الف لام ''عہدِ خارجی کا مراد لیا جائے تو اس صورت میں قراءتِ غیرمتواترہ'' فی المصاحف '' کہنے سے خارج ہوجائیں گی اور ''المنقول الخ''واقع کے لیے بیان ہوگا۔

بِـلا شُبْھَۃَ کی قید کے متعلق ایک قول: ایک قول یہ ہے کہ''بلا شبھۃ '' کی قید لگا کر تسمیہ سے اِحتراز کیا گیا ہے کیونکہ تسمیہ میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ(۱)......تسمیہ کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا،(۲)......نماز میں اسی پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے اور(۳)...... جنبی،حائض ونفساء کے لیے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے۔

''تَسْمِیَّہ'' کے متعلق اصح قول: اصح قول یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے،لیکن اس کے منکر کی تکفیر اس لیے نہیں کی جاتی کہ اس میں شبہ ہے اور نماز میں اس پر اکتفاء کرنا اس لیے جائز نہیں کہ بعض کے نزدیک یہ آیتِ تامہ نہیں ہے،جبکہ حیض ونفاس والی عورت اور جنبی کے لیے تلاوت کرنا بطورِ تلاوت نہیں بلکہ بطور تبرک جائز ہے۔

وھو اسم للنظم و المعنیٰ جمیعا ...الخ

سوال: کیا قرآن نظم اور معنیٰ دونوں کا نام ہے یا صرف ایک کا؟

جواب: اس میں اختلاف ہے۔

مؤقف ثانی: قرآن نظم کا نام ہے۔

دلیل: قرآن کی تعریف میں ''المنزل، المکتوب، المنقول'' کے الفاظ موجود ہیں اور یہ تمام معنی کی نہیں بلکہ نظم کی صفات ہیں، لہٰذا پتہ چلا کہ قرآن نظم کا نام ہے۔

مؤقفِ ثانی: قرآن معنی کا نام ہے۔

دلیل: امام اعظم رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ نے نظمِ عربی پر قادر ہونے کے باوجود نماز میں فارسی کے ساتھ قرآءت کو جائز قرار دیا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن معنیٰ کا نام ہے تبھی امام اعظم رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ نے فارسی میں قرآءت کو جائز قرار دیا۔

مؤقفِ ثالث: قرآن نظم اور معنی دونوں کا نام ہے۔

دلیل: مؤقف اوّل اور ثانی کے دلائل۔

مؤقف اوّل کا رد: ''المنزل، المکتوب، المنقول'' کے اوصاف جس طرح نظم میں پائے جاتے ہیں اسی طرح نظم کے واسطے سے یہ معنیٰ کے اندر بھی پائے جاتے ہیں، اگرچہ کہ یہ نظم کے بلاواسطہ اوصاف بنتے ہیں اور معنی کے نظم کے واسطہ کے ساتھ۔

مؤقف ثانی کا رد: امام اعظم رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کا عربی نظم پر قدرت کے باوجود فارسی میں قرآءت کو جائز قرار دینا عذرِ حکمی کی وجہ سے تھا۔

عذرِ حکمی: حالتِ نماز دراصل اللّٰہ تعالٰی کے ساتھ مناجات کی حالت ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بندہ صرف اللّٰہ تعالٰی ہی کی طرف متوجہ رہے جبکہ نظمِ عربی معجز و بلیغ ہے لہٰذا اندیشہ ہوا کہ بندہ کی توجہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ سے ہٹ کر قرآنِ مجید کے نظمِ عربی کے اعجاز و بلاغت کی طرف نہ چلی جائے یا پھر بندہ کا ذہن مناجات سے ہٹ کر قرآنِ مجید کے عربی نظم کے حسنِ بلاغت و براعت کی طرف نہ چلا جائے کہ نمازی آیات کی سجع بندی اور فواصل سے لذت حاصل کرنے میں منہمک ہو جائے گا اور اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کے ساتھ وہ

مخلص نہ رہے گا۔اس طرح عربی نظم اس کے اور رب تعالیٰ کے درمیان حجاب بن جائے گا جبکہ امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه تو بحرِ توحید و مشاہدہ میں مستغرق رہا کرتے تھے اور رب تعالیٰ کی ذات کے علاوہ کسی شے کی طرف توجہ ہی نہیں فرماتے تھے لہذا آپ پر یہ اعتراض نہیں ہوسکتا کہ آپ نے فارسی میں قرآت کو کیسے جائز قرار دیا۔ بہرحال نماز کے علاوہ امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه نظم اور معنیٰ دونوں کی رعایت کرتے ہیں کیونکہ آپ قرآن کے فارسی ترجمہ کو چھونا اور پڑھنا جائز قرار دیتے ہیں اگر آپ کے نزدیک قرآن فقط معنیٰ کا نام ہوتا تو آپ اس کو جائز قرار نہ دیتے۔

اعتراض: ماتن نے لفظ کے بجائے نظم کیوں کہا؟

جواب: ادب کی وجہ سے کیونکہ نظم کا معنیٰ ہے موتیوں کو لڑی میں جمع کرنا جبکہ لفظ کا معنی ہے پھینکنا اگرچہ کہ نظم کا اطلاق شعر پر بھی ہوتا ہے۔

فائدہ: نظم سے کلامِ لفظی اور معنیٰ سے کلامِ نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی کہ جو نظم کا ترجمہ ہے وہ نظم کی طرح حادث ہے کیونکہ وہ قصہ یوسف و فرعون سے عبارت ہے اور وہ سب حادث ہیں اور وہ جو اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کے امر و نہی، حکم و خبر پر دال ہے وہ بلاشبہ ہمارے نزدیک قدیم ہے۔

تنبیہ: یاد رہے کہ کلام اللّٰہ کی تقسیم لفظی اور نفسی کی طرف کرنا باطل ہے، اس کی تفصیل کے لیے اعلیٰ حضرت کے رسالہ ''انوار المنان'' کا مطالعہ فرمائیں۔

قولہ: وانما تعرف احکام الشرع بمعرفۃ اقسامھما

اعتراض: کسی بھی چیز کی اقسام میں باہم تباین ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کی اقسام اسم، فعل، حرف میں باہم تباین ہے جبکہ ''کتاب اللّٰہ'' کی ان اقسام میں باہم تباین نہیں ہے کیونکہ خاص حقیقت کے ساتھ جمع ہوسکتا ہے، وغیر ذلک۔

جواب: یہاں پر اقسام" تقسیمات " کے معنی میں ہے، الغرض باہم تباین ان اقسام میں ہوتا ہے جو ایک ہی تقسیم کی ہوں جبکہ یہ اقسام متعدد تقسیمات کی ہیں لہذا ان میں تباین ضروری نہیں۔

اعتراض: ماتن نے" اقسامه" کے بجائے" اقسامهما" کیوں کہا؟

جواب: اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ تقسیم صرف نظم یا صرف معنی کی نہیں بلکہ نظم اور معنی دونوں کی ہے۔ بعض کا مؤقف یہ ہے کہ پہلی تین تقسیمات نظم کی اور چوتھی معنی کی ہے جبکہ بعض کا قول یہ ہے کہ دلالة النص اور اقتضاء النص معنی کی اقسام ہیں اور ان دو کے علاوہ باقی سب نظم کی تقسیمات ہیں۔

تقسیماتِ اربعہ کی وجہ حصر: کتاب اللّٰہ میں بحث یا تو معنی کے متعلق ہوگی یا لفظ کے، پہلی صورت میں وہ قسم رابع ہوگی اور دوسری صورت میں لفظ کے متعلق بحث یا تو بحسبِ استعمال ہوگی یا پھر بحسبِ دلالت، پہلی صورت میں وہ قسم ثالث ہوگی اور دوسری صورت میں اگر اس میں ظہور وخفا کا اعتبار ہوگا تو وہ قسم ثانی ہوگی اور اگر ظہور وخفا کا اعتبار نہ ہو تو وہ قسم اوّل ہوگی۔

تقسیمِ اوّل کا بیان

قوله: الاول فی وجوه النظم صیغةً ولغةً.

فائدہ: صیغہ سے مراد ہیئت ہے۔

اعتراض: لغت مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہوتا ہے جبکہ صیغہ صرف ہیئت کو شامل ہوتا ہے لہذا جب" لغةً" ذکر کر دیا تو" صیغةً" ذکر کرنے کی حاجت نہ تھی۔

جواب: واللغة ان کان یشمل الخ، لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں پر چونکہ لغةً، صیغةً کے مقابلے میں واقع ہوا ہے لہذا یہاں اِس سے صرف

مادہ مراد ہوگا۔

فائدہ: صیغۃً اور لغۃً مجموعے کی حیثیت سے ''وضع'' سے کنایہ ہیں تو اب معنی یہ ہوگا: تقسیمِ اوّل وضع کی حیثیت سے نظم کی اقسام کے بارے میں ہے کہ اس کو معنی واحد کے لیے وضع کیا گیا ہے یا کثیر معانی کے لیے، قطع نظر اس کے استعمال وظہور کے۔

اعتراض: ماتن نے عبارت میں صیغۃً کو لغۃً پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: تقسیمِ اول میں مقصود عموم وخصوص کو بیان کرنا ہے اور عموم وخصوص کا زیادہ تر تعلق چونکہ صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے اس کو مقدم کیا۔

قوله: وهی اربعة الخاص و العام و المشترک والمؤول.

تقسیم اوّل کی وجہ حصر: لفظ یا تو معنی واحد پر دلالت کرے گا یا کثیر معانی پر، پہلی صورت میں وہ عَلی الافراد عَنِ الانفراد دلالت کرے گا تو **خاص** ہے اور اگر افراد میں اشتراک کے ساتھ دلالت کرے گا تو **عام** ہے، اور اگر وہ کثیر معانی پر دلالت کرے گا تو ان معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعے ترجیح پا جائے تو **مؤول** ہوگا ورنہ **مشترک** ہوگا۔

اعتراض: مؤول، تاویل سے ہے اور تاویل تو مجتہد کا وصف ہے لہذا اس کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا درست نہیں۔

جواب: فالمؤول فی الحقیقة انما هو من اقسام المشترک، الخ.

مؤول درحقیقت مشترک کی اقسام میں سے ہے کیونکہ مؤول وہ ہوتا ہے جس میں کثیر معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی جائے لہذا یہ مشترک کی قسم ہوا اور مشترک وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے لہذا مؤول بھی وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہوا، اگرچہ کہ مؤول فعلِ تاویل کا مفعول ہے جو کہ مجتہد کی شان ہے۔

تقسیمِ ثانی کا بیان

قولہ: والثانی فی وجوہ البیان بذالک النظم الخ.

دوسری تقسیم نظم سے معنی کے ظہور وخفاء کے طرق کے بارے میں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ نظم سے معنیٰ کیسے ظاہر ہے اس کو اس کے لیے چلا گیا ہے یا نہیں، چلایا گیا ہے تو وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں اور نظم سے معنیٰ کا خفا سہل ہے یا کامل ہے؟

تقسیم ثانی کی وجہ حصر: قولہ: وھی اربعۃ ایضا الظاھر و النص الخ.

اگر لفظ کا معنی ظاہر ہو تو وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہوگا یا نہیں، پہلی صورت میں معنی کا ظہور صرف صیغہ سے ہو تو وہ **ظاہر** ہے اور اگر معنی کا ظہور صیغہ سے نہیں بلکہ کسی خارج کی وجہ سے ہو تو وہ **نص** ہے، اگر تاویل کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اگر وہ نسخ کو قبول کرتا ہو تو **مفسر** ہوگا ورنہ **محکم** ہوگا۔

متقابلات النصوص کا بیان: ولھذاالاربعۃ اربعۃ، الخ....

وجہ حصر: اگر لفظ کا معنی مخفی ہوگا تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ وہ خِفا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کی وجہ سے ہوگا پہلی صورتمیں **خفی**، اور دوسری صورت میں معنی کا اِدراک تأمل سے ممکن ہوگا یا نہ ہوگا، اگر ممکن ہو تو **مشکل**، اور تامل سے ادراک ممکن نہ ہو تو متکلم کی طرف سے بیان کی امید ہوگی یا نہ ہوگی اگر بیان کی امید ہو تو **مجمل** ورنہ **متشابہ** ہوگا۔

تقسیمِ ثالث کا بیان

قولہ: والثالث فی وجوہ استعمال الخ.

تیسری تقسیم اس بارے میں ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے یا غیر موضوع لہ میں اور وہ معنی کے منکشف ہونے کے ساتھ مستعمل ہوا ہے یا مستتر ہونے کے ساتھ۔

تقسیم ثالث کی وجہ حصر کا بیان: قولہ: وھی اربعۃ ایضا الحقیقۃ و المجاز الخ

لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو تو **حقیقت** اور اگر غیر موضوع لہ میں استعمال ہو تو **مجاز** ہوگا پھر ان میں سے ہر ایک معنی کے منکشف ہونے کے ساتھ استعمال ہوگا تو **صریح** ہوگا ورنہ **کنایہ** ہوگا۔

فائدہ: صریح اور کنایہ، حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہوتے ہیں۔

تقسیمِ رابع کا بیان

قولہ: والرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المرادالخ، تقسیمِ رابع نظم کی مراد پر مجتہد کے واقف ہونے کے طرق کی معرفت کے بارے میں ہے۔

اعتراض: اس تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم واقف ہونے کے بارے میں ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے۔

جواب: ظاہر میں اگر چہ یہ مجتہد کی صفت ہے لیکن یہ تقسیم معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف راجع ہے اسی وجہ سے کہا گیا یہ لفظ کی نہیں معنی کی تقسیم ہے۔

تقسیمِ رابع کی وجہ حصر: قولہ وھی اربعۃ ایضا الاستدلال الخ.

مستدل اگر نظم سے استدلال کرے اور اس نظم کو معنی کے لیے قصدا لایا گیا ہو تو **عبارۃ النص** ہے ورنہ وہ **اشارۃ النص** ہوگا اور اگر مستدل معنی سے استدلال کرے تو وہ اگر معنی لغت سے سمجھا جارہا ہو تو وہ **دلالت النص** ہوگا اور اگر لغت سے نہ سمجھا جارہا ہو تو پھر دو صورتیں ہیں اگر معنیٰ پر نظم کی صحت شرعا اور عقلا موقوف ہو تو وہ **اقتضاء النص** ہوگا ورنہ وہ **استدلالاتِ فاسدہ** ہوں گے۔

قسمِ خامس کا بیان

قولہ: وبعد معرفة هذه الاقسام الخ، مذکورہ چار تقسیمات سے حاصل ہونے والی بیس اقسام کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو تمام کو شامل ہے اور اس کی بھی چار اقسام ہیں: (۱)......مذکورہ اقسام کے مواضع کی معرفت، (۲)......ان کے معانی کی معرفت، (۳)......ان کی ترتیب کی معرفت، (۴)......ان کے احکام کی معرفت۔

﴿1﴾......**معرفة مواضعها:** یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت مثلاً لفظِ خاص **خصوص** سے مشتق ہے اس کا معنی انفراد ہے اور لفظِ عام **عموم** سے مشتق ہے اس کا معنی شمول ہے، **وغیرہ ذلک.**

﴿2﴾......**معرفة معانیها:** یعنی مفہوماتِ اصطلاحیہ کی معرفت مثلاً خاص ایسا لفظ ہے جس کو معنیٰ معلوم کے لیے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو اور عام وہ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو.

﴿3﴾......**معرفة ترتیبها:** یعنی ان اقسام کے تعارض کے وقت کون کس پر مقدم ہوگا مثلاً جب نص اور ظاہر کا تعارض ہو تو نص ظاہر پر مقدم ہوگا، **وغیرہ ذلک.**

﴿4﴾......**معرفة احکامها:** یعنی ان اقسام میں سے کونسی قسم قطعی، کونسی ظنی اور کونسی واجب التوقف ہے، مثلاً: خاص قطعی، عام مخصوص البعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ **فائدہ:** ان چار اقسام کو مذکورہ بیس اقسام سے ضرب دیں تو کل 80 اقسام اور پانچ تقسیمات بنیں گی۔

فائدہ: یہ پانچویں تقسیم قران کی نہیں بلکہ یہ قران کے اسماء کی تقسیم ہے، اس لیے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کو ذکر نہیں کیا بلکہ یہ امام فخر الاسلام کی اختراع ہے اور مصنف نے بھی ان کی اتباع میں اس تقسیم کو ذکر کیا ہے۔

سوال: خاص کی تعریف مع فوائد قیود بیان کریں۔

جواب: خاص کی تعریف: قولہ: اما الخاص فکل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد. یعنی: ہر وہ لفظ جس کو معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا انفرادی طور پر۔

جنس وفصول کا تعیُّن اور فوائد قیود کا بیان:

لفظ: یہ بمنزلہ جنس کے ہے اور باقی الفاظ فصول ہیں۔

وضع: یہ فصلِ اوّل ہے، اس قید سے مہملات خارج ہو جائیں گے۔

معلوم: یہ فصل ثانی ہے، اگر اس سے مراد **معلوم المراد** ہو تو مشترک خاص کی تعریف سے نکل جائے گا اور اگر اس سے مراد **معلوم البیان** ہو تو مشترک اس سے نہیں نکلے گا بلکہ وہ **علی الانفراد** کی قید سے خارج ہوگا۔

علی الانفراد: یہ فصلِ ثالث ہے اس قید سے عام نکل گیا۔

اعتراض: مصنف نے تقسیمات میں "**نظم**" کا ذکر کیا جبکہ خاص کی تعریف میں "**لفظ**" کا ذکر کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: قولہ: وانما ذکر اللفظ ھھنا دون النظم جریا علی الاصل، ولان الظاھر الخ،

شارح نے مذکورہ اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں: (۱)...... **لفظ** چونکہ اصل ہے اس لئے اصل پر چلتے ہوئے **لفظ** کو ذکر کیا۔

(۲)...... مذکورہ تقسیمات **کتاب اللّٰہ** کے ساتھ خاص تھیں، ان کی وجہ سے **نظم** ذکر کیا جبکہ یہ اقسام **کتاب اللّٰہ** کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ تمام کلماتِ عرب میں جاری ہوتی ہیں اس لیے **لفظ** ذکر کیا۔

اعتراض: مصنف نے خاص کی تعریف میں کلمہ "**کل**" ذکر کیا ہے حالانکہ تعریفات

میں کلمہ'' کل'' کاذکر کرنا ناپسندیدہ ہے۔

جواب: اگرچہ اصطلاحِ منطق میں کلمہ'' کل'' کوتعریفات کے اندرذکر کرنا ناپسندیدہ ہے لیکن یہاں پر جامع ومانع تعریفات بیان کرنا مقصود تھااوراس کے لیے کلمہ'' کل'' کوذکر کرناضروری تھا۔

سوال: خاص کی اقسام مع امثلہ بیان کریں۔

جواب: قولہ: وھو اماخصوص الجنس اوخصوص النوع.

خاص کی اقسام وامثلہ کا بیان: (۱)......**خصوص الجنس:** یعنی بحسب معنی اس کی جنس خاص ہواگرچہ کہ اس پر متعدد افراد کا صدق آئے، مثلاً: انسان۔

(۲)......**خصوص النوع:** یعنی بحسب معنی اس کی نوع خاص ہواگرچہ کہ اس پر متعدد افراد کا صدق آئے، مثلاً: رجل۔

(۳)......**خصوص العین:** یعنی اس کا مصداق معین شخص ہو، مثلاً: زید۔

سوال: اصولیِیّن کے نزدیک جنس اور فصل کی تعریف کیا ہے؟

جواب: **جنس کی تعریف:** ھو کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالاغراض. مثلاً: انسان۔

نوع کی تعریف: ھو کلی مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض، مثلاً: رجل۔

خاص کے حکم کا بیان

سوال: خاص کا حکم بیان کریں۔

جواب: **خاص کا حکمِ اوّل:** قولہ: وحکمہ ان یتناول المخصوص قطعا. **یعنی:** خاص اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، اس طرح کہ خاص غیر کے احتمال کو ختم کر دیتا ہے۔ مثلا: زید عالم. اس میں زید اور عالم خاص ہیں۔

خاص کاحکمِ ثانی: قولہ: ولا یحتمل البیان لکونه بینا. ترجمہ: خاص واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا۔

فائدہ: خاص کے حکمِ اوّل کوحکمِ ثانی سے تقویت حاصل ہورہی ہے گویا کہ حکم اوّل وثانی ایک ہی ہیں لیکن حکمِ اوّل مذہب کے بیان کے لیے ہے اور حکمِ ثانی خصم کے قول کی نفی اور آنے والی تفریعات کی تمیز کے لیے ہے۔

فائدہ: بیان کی چاراقسام ہیں: (۱)...... بیانِ تقریر، (۲)...... بیانِ تغییر، (۳)...... بیانِ تبدیل، (۴)...... بیانِ تفسیر۔ خاص بیان کی قسمِ رابع کا احتمال نہیں رکھتا لیکن بقیہ تین بیانات کا خاص احتمال رکھتا ہے۔

سوال: مصنف نے خاص کے حکم پر کل کتنی تفریعات بیان فرمائیں ہیں؟

جواب: مصنف نے خاص کے حکم پر کل سات تفریعات بیان فرمائیں ہیں، پہلی چار تفریعات خاص کے حکم ثانی پر اور آخری تین تفریعات خاص کے حکمِ اول پر ہیں۔

خاص کے حکم پر تفریعِ اوّل

قولہ: فلا یجوز الحاق التعدیل بامر الرکوع. ترجمہ: پس تعدیلِ ارکان کو رکوع کے حکم کے ساتھ ملحق کرنا درست نہیں ہوگا، یعنی: چونکہ خاص بیّن بنفسہ ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے رکوع، سجود کے حکم کے ساتھ تعدیلِ ارکان کے حکم کو بطورِ فرض ملانا درست نہیں ہے۔

صورتِ مسئلہ: نماز میں تعدیل ارکان کے فرض ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے، اختلاف مع دلائل ملاحظہ فرمائیے:

امام شافعی وامام ابو یوسف کا موقف: تعدیلِ ارکان رکوع وسجود میں فرض ہے۔

دلیل: ایک دیہاتی نے نماز میں تخفیف کی تو سرکار صَلَّی اللہ تعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے اسے حکم فرمایا: قم فصل فانک لم تصل. یعنی: کھڑے ہوجاؤ، نماز پڑھو، کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی۔آپ صَلَّی اللّٰہ تعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے اسے یہ حکم تین مرتبہ ارشاد فرمایا۔(مکمل حدیث کتاب میں ملاحظہ فرمائیں)

امام اعظم کا مؤقف: تعدیلِ ارکان رکوع وسجود میں فرض نہیں۔

دلیل: اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان: ''یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا، میں ''ارْکَعُوْا'' اور ''اسْجُدُوْا'' لفظِ خاص ہیں اور ان کو معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے، رکوع کا معنی ''الانحناء عن القیام'' اور سجدہ کا معنی ''وضع الجبھۃ علی الارض''

اور یہ قاعدہ ہے کہ خاص بیّن بنفسہ ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا لہذا احادیث کو بطورِ بیان نصِ مطلق کے ساتھ لاحق نہ کریں گے ورنہ کتاب اللّٰہ کے خاص کا نسخ لازم آئے گا اور کتاب اللّٰہ کے خاص کا نسخ خبرِ واحد سے کرنا جائز نہیں ہے۔

تطبیق: ہم کتاب وسنت میں سے ہر ایک کو اس منزلہ میں اتاریں گے کہ جو چیز کتاب سے ثابت ہوگی وہ فرض ہوگی کیونکہ کتاب اللّٰہ قطعی ہے اور جو سنت سے ثابت ہے وہ واجب ہوگا کیونکہ سنت (خبر واحد) ظنی ہے۔

تفریعِ ثانی

قولہ: وبطل شرط الولاء والترتیب. خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے وضو میں وَلاء وترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرط لگانا باطل ہے۔

امام مالک: اعضاءِ وضو کو پے در پے دھونا فرض ہے۔

دلیل: کیونکہ اس پر آقا صَلَّی اللہ تعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے مواظبت فرمائی ہے اور آپ صَلَّی اللہ تعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی مواظبت سے وجوب ثابت ہوجاتا ہے۔

امام شافعی: وضو میں ترتیب ونیت شرط ہے۔

دلیل: **حدیث:** لا یقبل اللّٰہ صلوۃَ امرئٍ حتّٰی یَضَعَ الطُّھور فی مواضِعِہ فیغسل وَجْھَہ ثُمَّ یَدَیْہ. **حدیث:** انما الاعمالُ بالنیاتِ.

اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت کے نہ ہوگا۔

اصحابِ ظواہر: تسمیہ وضو میں شرط ہے۔ **دلیل:** **حدیث:** لاوضوءَ لِمَن لَمْ یُسَمِّ.

احناف: وضو میں ولاء، نیت، ترتیب اور تسمیہ میں سے کوئی بھی شرط یا فرض نہیں ہے۔

دلیل: اللّٰہ تعالیٰ نے وضو میں ''غَسل'' اور ''مَسح'' کا حکم فرمایا اور یہ دونوں لفظ خاص ہیں، ان کو معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ ''غَسل'' کا معنی ہے پانی بہانا اور ''مَسح'' کا معنی ہے پانی پہنچانا۔ چونکہ خاص کا معنی واضح ہوتا ہے یہ بیان کا محتاج نہیں ہوتا اس لیے مخالفین کے دلائل خاص کے لیے بیان نہیں بلکہ نسخ بنیں گے جبکہ کتاب اللّٰہ کے خاص کا خبرِ واحد سے نسخ درست نہیں ہے۔

تطبیق: خلاصہ کلام یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے رتبہ کا لحاظ رکھا جائے تو جو کتاب سے ثابت ہو وہ فرض ہوگا اور جو سنت سے ثابت ہے اس کے لیے مناسب تو یہی ہے کہ وہ واجب ہو جیسا کہ نماز میں ہے لیکن وضو میں کوئی بھی واجب نہیں ہے لہذا ہم واجب سے سنت کی طرف جائیں گے اور ہم کہیں گے کہ مذکورہ امور وضو میں شرط نہیں بلکہ سنت ہیں۔

خاص کے حکم پر تفریعِ ثالث

قولہ: **والطواف فی آیۃ الطواف.** چونکہ خاص بیّن بنفسہ ہوتا ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا اس لیے طواف میں طہارۃ کی شرط لگانا باطل ہوگا۔

امام شافعی: بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا۔

دلیل: حدیث(۱): الطواف بالبیت صلوۃ.

ترجمہ: بیت اللّٰہ کا طواف نماز ہے۔

حدیث(۲): اَلا لا یطوفنَّ بالبیت محدث و لا عریان.

ترجمہ: حدث اور ننگے ہونے کی حالت میں بیت اللّٰہ کا طواف نہ کرو۔

احناف: طواف میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے کیونکہ ''طــواف'' لفظِ خاص ہے اور اس کو معنی معلوم کے لیے وضع کیا گیا ہے، یعنی کعبہ کے اردگرد چکر لگانا۔ لہذا مخالفین کے دلائل خاص کے لیے بیان نہیں بنیں گے کیونکہ وہ تو فی نفسہ واضح ہے، بلکہ طہارۃ کی شرط لگانے سے کتاب اللّٰہ کے خاص کا نسخ لازم آئے گا اور یہ خبرِ واحد سے جائز نہیں ہے۔

تطبیق: خلاصہ کلام یہ ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے رتبہ کا لحاظ رکھا جائے لہذا کتاب سے فرض ثابت ہوگا اور سنت سے واجب ثابت ہوگا اور طہارت کے ترک کرنے سے طواف میں جو کمی آئے گی اس کمی کو طوافِ زیارۃ میں دَم کے ساتھ اور دیگر طوافوں میں صدقہ کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔

اعتراض: جب لفظِ طواف خاص ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو طواف میں سات چکروں کے ہونے اور حجرِ اسود سے ابتدا کرنے کو شرط کیوں کہا گیا؟

جواب: مذکورہ شرائط خبرِ مشہور سے ثابت ہیں اور خبرِ مشہور سے زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔

قوله: والتاويل بالاطهار فی اية.

خاص کے حکم پر تفریع رابع: ارشادِ باری تعالیٰ: وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ. میں لفظ ''قروء'' حیض وطہر میں مشترک ہے اس لیے ائمہ کا اس بات میں اختلاف ہوا کہ اس سے مراد طہر ہے یا حیض۔

امام شافعی کا مؤقف: قروء سے مراد طہر ہے۔

دلیل: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ۔

اس آیت میں ''لِعِدَّتِهِنَّ'' کے اندر جو لام ہے وہ وقت کے لیے ہے لہذا آیت کا مطلب ہوگا: فَطَلِّقُوهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ، اور عدت کا وقت طہر ہے کیونکہ طلاق بالاجماع طہر میں مشروع ہے۔

احناف: قروء سے حیض مراد ہے۔

دلیل: خاص اپنے مخصوص کو قطعاً شامل ہوتا ہے اور مذکورہ آیت میں لفظ ''ثلثة'' لفظِ خاص ہے زیادتی وکمی کا احتمال نہیں رکھتا اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے اگر وہ طلاق طہر میں دے اور عدت بھی طہر ہو تو ہمارا سوال ہے کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی کیا اس کو شمار کریں گے یا نہیں؟

اگر اس کو شمار کریں جیسا کہ امام شافعی کا مؤقف ہے اب تین مکمل طہر نہ ہوں گے بلکہ دو مکمل اور تیسرے کا کچھ حصہ ہوگا اور لفظ ثلثة پر عمل نہ ہوگا اور اگر اس طہر کو شمار نہ کریں تو تین مکمل اور چوتھے کا کچھ حصہ ہوگا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں لفظ خاص ثلثة کے موجب پر عمل نہ ہوگا جبکہ قروء سے حیض مراد لیں اور عدت کو حیض سے شمار کریں تو مذکورہ مفاسد واقع نہ ہوں گے بلکہ کمی زیادتی کے بغیر تین حیض مکمل ہوں گے۔

احناف کی دلیل ثانی: قوله: وقد قيل ان هذا الالزام. الخ

احناف کا مذکورہ مؤقف ''ثلثة'' کو ملاحظہ کیے بغیر بھی حاصل ہوسکتا ہے وہ اس طرح ہے کہ قروء جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے۔

دلیل ثانی کا ضعف: یہ ضروری نہیں ہے کہ قروء سے تین افراد ہی مراد ہوں جیسا کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمان ہے: اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ، اس آیت میں ''اَشْهُر'' جمع ہے حالانکہ اس کا اطلاق تین سے کم پر ہے کیونکہ حج کے ایام دو ماہ دس دن (شوال، ذیقعدہ، عشرہ ذی

الجمہ) ہیں، بخلاف اسماءِ اعداد کے کیونکہ وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں۔

امام شافعی کی دلیل کا رد: اللّٰہ تعالیٰ کے فرمان: فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، کا معنی ہے: فَطَلِّقُوهُنَّ لِاَجَلِ عِدَّتِهِنَّ۔ یعنی ان کو ایسے وقت میں طلاق دو کہ جب عدت شمار کرنا ممکن ہو اور وہ اس طرح ہوگا کہ طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں وطی نہ ہوئی ہوتا کہ اس کے حاملہ ہونے یا نہ ہونے کا حال معلوم ہو اور وہ بغیر کسی شک وشبہ کے تین حیض گزار سکے۔

سوال: قولہ: ومحللیۃُ الزوج الثانی بحدیث العسیلۃ لا بقولہ: حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔ یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض مع جواب بیان فرمائیں۔

جواب: مذکورہ عبارت کو سمجھنے سے پہلے ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

تمہید: مثلاً کسی زوج نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دے دیں اور زوجہ نے کسی دوسرے شخص سے نکاح کرلیا، پھر زوجِ ثانی نے بھی اس کو طلاق دے دی اور اس عورت نے دوبارہ زوجِ اوّل سے نکاح کرلیا تو زوجِ اول بالاتفاق دوسری بار تین طلاقوں کا مالک بنے گا اور اگر زوجِ اوّل نے ایک یا دو طلاقیں دی تھیں تو زوجِ ثانی کے بعد زوجِ اوّل ماقبی ایک یا دو طلاقوں کا مالک ہوگا یا گذشتہ صورت کی طرح نئے سرے سے تین طلاقوں کا مالک ہوگا؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعی و امام محمد کے نزدیک: پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو کا مالک ہوگا اور پہلے دو طلاقیں دی تھیں تو اب ایک طلاق کا مالک ہوگا۔

امام اعظم و امام ابو یوسف: زوجِ اوّل نئے سرے سے تین طلاقوں کا حق دار ہوگا اور زوجِ ثانی سے قبل جو ایک یا دو طلاقیں دی تھیں وہ ختم ہوجائیں گی۔ شیخین کے اس موَقف پر ایک اعتراض ہوتا ہے وہ اعتراض مع جواب ملاحظہ ہو۔

اعتراض: امام اعظم وامام ابو یوسف نے مذکورہ مسئلہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان: ''فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنۡۢ بَعۡدُ حَتّٰی تَنۡکِحَ زَوۡجًا غَیۡرَہٗ'' سے مستنبط کیا ہے حالانکہ آیت میں موجود کلمہ ''حَتّٰی'' لفظ خاص ہے جس کو معنی معلوم یعنی غایت ونہایت کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ زوجِ ثانی اُس حرمتِ غلیظہ کے لیے غایت بنے گا جو تین طلاقوں سے ثابت ہو، لہذا زوجِ ثانی کے بعد وہ حرمت باقی نہ رہے گی لیکن مذکورہ آیت سے یہ بات بالکل بھی ثابت نہیں ہوتی کہ زوجِ ثانی سے نکاح کے بعد زوج اوّل کے لیے حلِ جدید ثابت ہو جائے گا لہذا جب زوج ثانی مغیّہ یعنی تین طلاقوں میں حلِ جدید ثابت نہیں کر رہا تو غیرِ مغیّہ یعنی تین سے کم میں تو بدرجہ اولیٰ زوجِ ثانی زوجِ اوّل کے لیے حل جدید ثابت نہ کرے گا لہذا شیخین کا اس آیت سے مذکورہ مسئلہ ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

جواب: زوجِ ثانی کا زوجِ اوّل کے لیے حل جدید ثابت کرنا اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان سے نہیں بلکہ حدیثِ عسیلہ سے مستنبط ہے۔

حدیثِ عُسَیله: (اس روایت میں ہیں کہ) سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیۡہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا: **أتریدین ان تعودی الی رفاعة؟** کیا تمہارا ارادہ ہے کہ تم رفاعہ کی طرف لوٹ جاؤ؟ انہوں نے عرض کی: ہاں۔ فرمایا: نہیں حتی کہ تم ان کا شہد چکھ لو اور وہ تمہارا شہد چکھ لے۔'' (مکمل حدیث کتاب میں ملاحظہ فرمائیں)

یہ حدیث اس بات میں تو عبارۃ النص ہے کہ حلالہ کے ثابت ہونے کے لیے زوجِ ثانی کا وطی کرنا ضروری ہے، اور اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ زوجِ ثانی زوجِ اول کے لیے حلِ جدید ثابت کرتا ہے، کیونکہ آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیۡہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے یہ ارشاد نہ فرمایا: **أتریدین ان تنتهي حرمتک.** بلکہ یہ فرمایا: **أتریدین ان تعودی الی رفاعة ؟**

اور عود کا معنی ہے پہلی حالت کی طرف لوٹنا۔جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ پہلی صورت میں زوجِ اوّل کو تین طلاقوں کا حق حاصل تھا لہذا اب بھی تین طلاقوں کا حق حاصل ہوگا اور حلِ جدید ثابت ہوگا۔ مذکورہ نص سے جب اُس صورت میں بھی حلِ جدید ثابت ہو رہا ہے کہ جب حل بالکل معدوم تھا یعنی تین طلاقیں ہوچکی تھیں تو اِس صورت میں حلِ جدید بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا کہ جب حل معدوم نہیں بلکہ ناقص ہے۔

سوال: قولہ: وبطلان العصمة من المسروق بقوله: جَزَآءً، لا بقوله: فَاقْطَعُوْٓا. ترجمہ: مالِ مسروق سے عصمت کا باطل ہونا ''فَاقْطَعُوْٓا'' سے نہیں بلکہ ''جَزَآءً'' سے ثابت ہے۔ مذکورہ عبارت کی مکمل وضاحت بیان فرمائیں۔

جواب: مذکورہ عبارت میں بھی ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، اعتراض مع جواب سے پہلے ایک تمہید ملاحظہ ہو:

تمہید: چور نے کوئی چیز چرائی تو اس کی سزا میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور مالِ مسروق اگر اس کے پاس ہو تو بالاتفاق مال مالک کے حوالے کیا جائے گا اور اگر چور نے مال کو ہلاک کر دیا ہو تو بالاتفاق اس کا تاوان چور پر لازم ہوگا اور اگر مال کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوجائے تو اب چور پر تاوان کے لازم ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے:

امام شافعی: تاوان لازم ہوگا۔

احناف: تاوان لازم نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل: جب چور چوری کا ارادہ کرتا ہے تو چوری سے تھوڑی دیر قبل مالک کے ہاتھ سے مالِ مسروق کی عصمت باطل ہوجاتی ہے اور مال کی عصمت اللہ عَزَّوَجَلَّ کی طرف منتقل ہوجاتی ہے اور مالک کے حق میں وہ مال غیرِ متقوم ہوجاتا ہے اور اللہ عَزَّوَجَلَّ تاوان لینے سے پاک ہے، لہذا اس پر تاوان لازم نہ ہوگا۔

شوافع کی طرف سے اعتراض: احناف عصمت کا باطل ہونا اللہ عزوجل کے فرمان ''فَاقْطَعُوْا'' سے ثابت کرتے ہیں حالانکہ اس آیت میں ''قطع'' لفظ خاص ہے۔اس کو معنی معلوم یعنی الابانۃ عن الرسغ کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس آیت میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ مال کی عصمت مالک سے باطل ہو کر اللہ عزوجل کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔لہذا اس آیت سے عصمت کا بطلان ثابت کرنا کتاب اللہ کے خاص پر زیادتی کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔

جوابِ اوّل: مال مسروقہ سے عصمت کا بطلان اللہ عزوجل کے فرمان ''فَاقْطَعُوْا'' سے نہیں بلکہ ''جَزَآءً'' سے ثابت ہے، کیونکہ لفظ ''جَزَآءً'' عقوبات میں مطلقاً واقع ہو تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ عزوجل کے حق کے طور پر ثابت ہو اور یہ اللہ عزوجل کا حق تبھی بنے گا کہ جب جنایت اس کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو لہذا شریعت نے اس کے لیے جزاءِ کامل (قطعِ ید) مشروع فرمائی اس لیے تاوان کی حاجت نہیں، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اگر مال موجود ہو تو مالک کو واپس کر دیا جائے گا۔

جوابِ ثانی: جزی کفی کے معنی میں آتا ہے لہذا یہ اس بات پر دلالت کرے گا کہ ''قطعِ ید'' اس جنایت کے لیے کافی ہے کسی دوسری جزا کی حاجت نہیں ہے لہذا تاوان واجب نہ ہوگا۔

خاص کے حکم پر تفریعِ خامس: قولہ: ولذالک صح ایقاع الطلاق بعد الخلع. ترجمہ: اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے خلع کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہوگا۔

مذکورہ عبارت میں خاص کے حکم پر پانچویں تفریع بیان کی گئی ہے، اس تفریع کو سمجھنے کے لیے اولاً ایک تمہید ملاحظہ ہو۔

تمہید: خلع فسخِ نکاح ہے یا طلاق اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، خلع کے فسخِ نکاح ہونے کی صورت میں خلع کے بعد طلاق دینے سے طلاق واقع نہ ہوگی اور اس کے طلاق ہونے کی صورت میں اس کے بعد طلاق دینے سے واقع ہو جائے گی۔ اختلافِ ائمہ ملاحظہ ہو:

امام شافعی: خلع فسخِ نکاح ہے لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہ رہے گا اور نکاح باقی نہیں تو طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

احناف: خلع طلاق ہے لہذا خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے۔

شوافع کی دلیل: اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان ''فَاِنْ طَلَّقَهَا'' کا تعلق ''اَلطَّلٰقُ مَرَّتٰنِ'' سے ہے اور یہ تیسری طلاق کا بیان ہے، جبکہ ان کے مابین خلع کا ذکر جملہ معترضہ کے طور پر ہے کیونکہ خلع فسخِ نکاح ہے اس کے بعد طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔

احناف کی دلیل: اللہ عَزَّوَجَلَّ نے اولاً ارشاد فرمایا: ''اَلطَّلٰقُ مَرَّتٰنِ'' اس کے بعد مسئلہ خلع کا ذکر ہوا اور ارشاد فرمایا: فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ ؕ اس آیتِ مبارکہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خلع میں عورت کا کام فدیہ دینا ہے اور زوج کا کام طلاق دینا ہے نہ کہ نکاح کو فسخ کرنا کیونکہ فسخ طرفین سے متحقق ہوتا ہے صرف زوج کی طرف سے یہ متحقق نہ ہوگا۔

خلع کے حکم کے بعد اللہ عَزَّوَجَلَّ نے فرمایا: ''فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ ؕ'' اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ زوج نے اگر تیسری طلاق دے دی تو تیسری طلاق کے بعد زوج کے لیے زوجہ حلال نہ رہے گی حتی کہ زوج ثانی نکاح کر کے وطی کرے اور طلاق دے دے۔

شوافع کا رد: اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان: ''فَاِنْ طَلَّقَهَا'' میں لفظ ''فا'' خاص ہے اس کو معنی معلوم یعنی تعقیب کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اس طلاق کو خلع کے بعد ذکر کیا گیا ہے

لہذا لازم ہے کہ طلاق خلع کے بعد واقع ہو اور یہ تبھی ہوگا کہ جب خلع بھی طلاق ہو۔

اعتراض: اس طرح تو چار طلاقیں ہو جائیں گی، دو طلاقیں "اَلطَّلٰقُ مَرَّتٰنِ" سے تیسری طلاق خلع سے اور چوتھی طلاق "فَاِنْ طَلَّقَهَا" سے واقع ہوگی۔

جواب: اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ یہ "اَلطَّلٰقُ مَرَّتٰنِ" سے ثابت دو طلاقوں کے تحت داخل ہے گویا کہ یوں فرمایا: "الطلاق مرتٰن سواء کانتا رجعتین او کانتافی ضمن الخلع.

اعتراض: قولہ: وعلی ھذا التقریر اندفع ما قیل ان یکون الطلاق الذی بعدالخلع، الخ . آپ کے مذکورہ کلام سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ عدمِ حل صرف اس تیسری طلاق سے لازم آئے جو خلع کے بعد ہو اور جو تیسری طلاق خلع کے بعد نہ ہو اس سے عدم حل ثابت نہ ہو، کیونکہ "فَاِنْ طَلَّقَهَا" میں لفظ "فَا" تعقیب مع الوصل کے لیے ہے اور اس کا ذکر خلع کے بعد ہوا ہے؛ اسی طرح یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہی متحقق ہو سکتی ہے کیونکہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان "فَاِنْ خِفْتُمْ" میں بھی "فَا" تعقیب مع الوصل کے لیے ہے۔

جواب: ہم نے ماقبل اعتراض کے جواب میں بتا دیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ دو طلاقوں کے ضمن میں ہے لہذا یہ بات عام ہے کہ تیسری طلاق اور خلع دو مستقل طلاقوں کے بعد ہو یا خلع کی غیر مستقل طلاقوں کے بعد ہو؛ اسی طرح مذکورہ اعتراض میں مفہومِ مخالف کا اعتبار کیا گیا ہے اور مفہوم مخالف ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

فائدہ: یاد رہے کہ مذکورہ تفصیل اسی وقت ہوگی کہ جب "تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسٰنٍ" سے ترکِ مراجعت کی طرف اشارہ ہو اور اگر اس سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ روایت میں آیا ہے: ھو الطلاق الثالث. اس صورت میں "فَاِنْ طَلَّقَهَا" کا ارشاد

''تَسْرِيحٌ بِإِحْسٰنٍ'' کا بیان ہوگا اوراس کا مسئلہ خلع سے تعلق نہ ہوگا۔

سوال: قوله: ووجب مهر المثل بنفس العقد فى المفوضه. مذکورہ عبارت کی غرض بیان فرمائیں۔

جواب: مذکورہ مسئلہ میں خاص کے حکم پر تفریعِ سادس بیان کی گئی ہے،اولا ایک فائدہ اور تمہید ملاحظہ ہو۔

خاص کے حکم پر تفریعِ سادس: **فائدہ:** مفوضہ کو اسم فاعل کے طور پر بھی پڑھ سکتے ہیں اس صورت میں معنی ہوگا وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلامہر سپرد کردیا ہو اور اس کو اسمِ مفعول کے طور پر بھی پڑھ سکتے ہیں اس صورت میں معنی ہوگا جس کو اس کے ولی نے بلامہر سپرد کردیا ہو؛ دوسری صورت اصح ہے کیونکہ پہلی صورت محلِ اختلاف رہے گی کہ امام شافعی کے نزدیک عورت خود اپنا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر نہیں کرسکتی۔

تمہید: کسی عورت کا اس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کردیا تو مہر کے وجوب کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعی: مہر وطی کرنے ہی سے لازم ہوگا اگر وطی کرنے سے قبل ان میں سے کسی ایک کا انتقال ہوگیا تو مہر لازم نہ ہوگا۔

احناف: عقد کے وقت ہی کامل مہرِ مثل شوہر کے ذمہ لازم ہوجائے گا اور اس کی ادائیگی وطی یا موت کے وقت لازم ہوگی، اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فرمان ''اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوٰلِكُمْ'' پر عمل کرتے ہوئے۔

دلیل......(۱): مذکورہ آیت میں ''بِاَمْوٰلِكُمْ'' کی ''بَا'' لفظِ خاص ہے اور اس کو معنی معلوم یعنی ''اِلْصَاق'' کے لیے وضع کیا گیا ہے لہذا خاص اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوگا۔

دلیل......(۲) مذکورہ آیت میں ''اَنْ تَبْتَغُوْا'' بھی لفظِ خاص ہے اور اس کو معنی معلوم

یعنی الطلب کے لیے وضع کیا گیا ہے۔دونوں صورتوں میں خاص کا تقاضا یہ ہے کہ ابتغاء بِضع مہر کے ساتھ ملصق ہو خواہ مہر کا ذکر ہو یا نہ ہو، لہذا اگر مہر کا ذکر نہ ہوا تو کم از کم یہ بات ضروری ہے کہ مہر وجوب سے ملحق ہو۔

اعتراض: آیت سے متبادر یہ ہے کہ **ابتغاءِ نساء ملحق بالمال** ہو حالانکہ اگر نکاح فاسد سے ابتغاء ہو تو اس کا **ملحق بالمال** ہونا ضروری نہیں بلکہ اس بات پر اجماع ہے کہ نکاحِ فاسد میں مہر وطی تک مؤخر رہے گا۔

جواب: اِبتغاء سے مراد **ابتغاءِ صحیح** ہے جبکہ نکاح فاسد میں **ابتغاءِ فاسد** ہے لہذا اعتراض لازم نہیں آئے گا اسی طرح اگر **اِبتغاء بطریق النکاح** نہیں بلکہ بطریقِ اجارہ، متعہ یا زنا ہو تب تو اصلا مال ہی لازم نہ ہوگا۔

تفریع سابع

سوال: خاص کے حکم پر تفریع سابع بیان کریں۔

جواب: **قولہ: وکان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد الخ.**

مذکورہ عبارت میں خاص کے حکم پر ساتویں تفریع بیان کی گئی ہے، تفصیل ملاحظہ ہو:

مہر کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

امام شافعی: مہر کی مقدار بندوں کی رائے اور اختیار کے سپرد ہے لہذا ہر وہ شے کہ جو ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے۔

احناف: مہر کی اکثر مقدار اگرچہ شریعت میں مقرر نہیں لیکن اس کی کم از کم مقدار شرعا مقرر ہے اور وہ دس درہم ہے۔

دلیل ......(۱): اللہ عَزَّوَجَلَّ کا فرمان ہے: ''قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيْٓ اَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ۔(۱)......مذکورہ آیت میں ''فَرَضْنَا'' لفظِ خاص ہے،

(۲)......متکلم کی ضمیر لفظِ خاص ہے، (۳)......اسناد خاص ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ عَزَّوَجَلَّ کے علم میں مقرر ہے اور اس مقررہ مقدار کو حدیث شریف نے بیان فرمایا: **لامھر اقل من عشرۃ دراھم.**

دلیل......(۲): سرقہ میں ہاتھ دس درہم کی چوری پر کاٹا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ شریعت میں عضو کی قیمت دس درھم ہے لہذا ملکِ بضع کے لیے بھی کم از کم دس درہم لازم ہوں گے۔

اعتراض: امام شافعی فرماتے ہیں: فَرَضْنَا مذکورہ آیت میں اَوْجَبْنَا کے معنی میں ہے۔

دلیل: مذکورہ معنی پر قرینہ بھی موجود ہے کہ فَرَضْنَا، عَلٰی کے ساتھ متعدی ہے اور ''وَمَا مَلَکَتْ اَیْمٰنُھُمْ'' کا عطف ''فِیْٓ اَزْوَاجِھِمْ'' پر ہے؛ چونکہ باندیوں کا مہر تو لازم ہی نہیں ہوتا لہذا فَرَضْنَا سے مہر کا مقرر کرنا نہیں بلکہ نفقہ وکسوہ لازم کرنا مراد ہوگا اور یہ چیزیں زوجہ و باندی دونوں کے لیے لازم ہیں، لہذا آپ کا فَرَضْنَا سے مہر مراد لینا درست نہ ہوگا۔

جواب: فَرَضْنَا کا عَلٰی کے ساتھ متعدی ہونا معنی ایجاب کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے اور ''وَمَا مَلَکَتْ اَیْمٰنُھُمْ'' کا عطف ''فِیْٓ اَزْوَاجِھِمْ'' پر دوسرا فرضنا مقدر مان کر ہوگا تقدیری عبارت یہ ہوگی: **قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم و ما فرضنا علیھم فیما ملکت ایمانھم.** لہذا پہلا فرضنا، قدرنا کے معنی میں اور دوسرا فرضنا، اوجبنا کے معنی میں ہوگا۔

قد تمت الفروعات علی حکم الخاص، فلنشرع فی اقسام الخاص وما توفیقی الا باللّٰہ.

امر کی بحث

اس بحث میں درج ذیل امور کا بیان ہوگا

(۱)......امر کی تعریف،(۲)......امر کا موجب،(۳)......امرتکرار کا تقاضہ کرتاہے یا نہیں؟،(۴)......امر کا حکم(ادا،قضاء)،(۵)......امر کے حسن کا بیان،(۶)......قدرت کی بحث،(۷)......مامور بہ کی اقسام،(۸)......کیا کفار بھی امر کے مخاطب ہیں؟

امر کی تعریف: هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء"اِفعَل"

ترجمہ: وہ قائل کا اپنے غیر کو استعلاء کے طور پر"اِفْعَلْ"کہنا ہے۔

اعتراض: امر کو نہی پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: امر کا مفہوم وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے اور وجودی شے عدمی پر مقدم ہوتی ہے لہذا امر کو نہی پر مقدم کیا۔

فائدہ: امر سے یہاں پر مراد الف،میم، راء نہیں ہے بلکہ اس سے مصداقِ امر اور مسمی امر مراد ہے کیونکہ مصداقِ امر اور مسمی امر پر ہی مذکورہ تعریف صادق آئے گی۔

اعتراض: قول،ھو ضمیر کی خبر ہے جو امر کی طرف راجع ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ امر سے مسمی امر مراد ہے جو کہ ذاتِ محض ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ خبر کا مبتداء پر حمل ہوتا ہے جبکہ یہاں پر حمل درست نہیں کیونکہ اس سے ذاتِ محض کا وصف پر حمل لازم آئے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

جواب: قول یہاں پر مقول کے معنی میں ہے لہذا وصف کا حمل ذات پر نہیں بلکہ ذات کا حمل ذات پر ہوگا۔

فوائد قیود: (۱)......قول القائل: یہ بمنزلہ جنس کے ہے اور ہر لفظ کو شامل ہے۔

(۲)......**علی سبیل الاستعلاء**. یہ فصل اوّل ہے؛اس قید سے التماس ودعا خارج ہوگئے۔**(۳)**......**اِفعَلْ**: یہ فصلِ ثانی ہے،اس قید سے نہی خارج ہوگئی۔

اعتراض: امر کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ یہ تعریف امر غائب ومتکلم،معروف ومجہول کوشامل نہیں ہے اس لیے کہ ان میں **اِفعَل** کا صیغہ نہیں ہوتا۔

جواب: **اِفعَلْ** سے خاص یہ صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد امر کا ہر وہ صیغہ ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو خواہ معروف ہو یا مجہول ہو بشرطیکہ مقصود ایجابِ فعل ہو اور قائل خود کو عالی سمجھتا ہو اگر چہ فی الواقع عالی نہ ہو۔

اعتراض: امر کی مذکورہ تعریف اگر اصطلاحِ عربیہ کے مطابق ہے تو **علی سبیل الاستعلاء** کی قید کی حاجت نہیں ہے کیونکہ دعا اور التماس بھی اِن کے نزدیک امر ہی ہے اور اگر امر کی تعریف اہلِ اصول کی اصطلاح کے مطابق ہے تو امر کی مذکورہ تعریف تہدید وتعجیز کو بھی شامل ہوگی حالانکہ یہ امر نہیں۔

جواب: ہمارا مقصود اہلِ اصول کی اصطلاح ہے اور امر میں صرف **استعلاء** کافی نہیں بلکہ **استعلاء** کے ساتھ اِلزامِ فعل بھی ضروری ہے؛لہٰذا یہ تعریف صرف امر پر صادق آئے گی اور تہدید وتعجیز اس میں داخل نہ ہوں گے۔

سوال: **قولہ: ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ.** اس عبارت کو لانے سے ماتن کی غرض کیا ہے؟ بیان فرمائیں۔

جواب: مذکورہ عبارت سے مصنف جانبین سے اختصاص ثابت کر رہے ہیں یعنی وجوب صرف **امر** سے ثابت ہوتا ہے اور **امر** صرف وجوب کے لیے آتا ہے؛لہٰذا اس میں اشتراک وترادف دونوں کی نفی ہے،یعنی **امر** نہ تو لفظِ مشترک ہے کہ یہ وجوب کے علاوہ **اباحۃ وندب** وغیرہ کے معنی کے لیے بھی آتا ہو جیسا کہ لفظ عین آنکھ کے علاوہ چشمہ،

جاسوس وغیرہ کے معنی کے لیے بھی آ تا ہے اور نہ ہی امر لفظِ مترادف ہے کہ اس کی مراد (وجوب) امر کے علاوہ فعل سے بھی حاصل ہو جیسا کہ اسد لفظِ مترادف ہے کہ اس کی مراد (حیوان مفترس) اس لفظ کے علاوہ غضنفر سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوگا ؛ اباحت وندب اس سے ثابت نہ ہوں گے اور امر کی مراد (وجوب) صرف امر سے ثابت ہوگی ؛ لہذا نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔

کیا فعلِ نبی سے وجوب ثابت ہوگا؟

امام شافعی: فعلِ نبی سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے جبکہ وہ فعل سہوا یا طبعا نہ ہوا اور وہ فعل آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے ساتھ خاص بھی نہ ہو۔

دلیل اوّل: فعل بھی امر ہی کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو اقسام ہیں : (۱)......قولی، (۲)......فعلی ؛ کیونکہ قرانِ پاک میں بھی فعل پر امر کا اطلاق ہوا ہے، ارشاد فرمایا: وَمَآ اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیْدٍ ، اور یہاں امر سے مراد فعل ہے کیونکہ قول کا وصف رشید نہیں آ تا بلکہ اس کا وصف تو سدید آ تا ہے۔

دلیل ثانی: جس طرح امر وجوب کے لیے آ تا ہے اسی طرح فعل بھی وجوب کے لیے آ تا ہے کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے غزوۂ خندق کے دن چار نمازیں رہ گئیں تو آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ان کو بالترتیب قضاء کیا اور ارشاد فرمایا: صلوا کما رأیتمونی اصلی . اس فرمان میں آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے امت پر اپنے فعل کی اتباع کو لازم فرمایا۔

احناف: فعلِ نبی سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔

دلائل:......(۱): ماقبل میں ہم نے ترادف کی نفی کی یعنی وجوب صرف امر سے ثابت

ہوگا فعلِ نبی سے نہیں۔

(۲)......فعلِ نبی سے وجوب ثابت نہیں ہوتا کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم نے صوم وصال سے منع فرمایا اور جب آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم نے نماز میں نعلین مبارک اتارے اور آپ کو دیکھ کر صحابہ کرام نے بھی جوتے اتار دیئے تو آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم نے صحابہ کے اس فعل کا انکار فرمایا، اگر فعلِ نبی کی متابعت لازم ہوتی تو آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم منع نہ فرماتے۔

نوٹ: صومِ وصال اور خلع النعال کا مکمل واقعہ کتاب میں ملاحظہ کریں۔

امام شافعی کی دلیلِ اوّل کا رد: چونکہ امر فعل کا سبب ہے اس لیے فعل کو امر کہا گیا یعنی یہاں مجازاً فعل کو امر کہا گیا جبکہ ہمارا کلام حقیقت کے بارے میں ہے۔

امام شافعی کی دلیل ثانی کا رد: نمازوں کو بالترتیب قضاء کرنے میں اتباع کا واجب ہونا سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم کے فعل سے نہیں بلکہ آپ کے فرمان: صلوا کما رأیتمونی اصلی، سے ثابت ہے کیونکہ اگر فعل سے واجب ثابت ہوتا تو صرف فعل دیکھنے سے اتباع لازم ہو جاتی اور صلوا کما، الخ، فرمانے کی حاجت نہ ہوتی۔

سوال: امر کا موجب کیا ہے؟

جواب: موجبِ امر کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

قولِ اوّل: امر کا موجب ندب ہے۔

دلائل: (۱)......**دلیلِ عقلی:** امر طلب کے لیے آتا ہے اس لیے اس میں جانبِ فعل کا راجح ہونا ضروری ہے تاکہ اس کو طلب کیا جا سکے اور طلب کا ادنیٰ درجہ ندب ہے لہذا معلوم ہوا کہ امر کا موجب ندب ہے۔

(۲)......**دلیلِ نقلی:** فرمانِ باری تعالیٰ ہے: فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا۔

مذکورہ آیت میں امر بالاتفاق ندب کے لیے ہے۔

قولِ ثانی: امر کا موجب اباحت ہے۔

دلائل: (۱)......**دلیلِ نقلی:** فرمانِ باری تعالیٰ ہے: وَ اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا ط۔ مذکورہ آیت میں امر اباحت کے لیے ہے۔

(۲)......**دلیلِ عقلی:** امر طلب کے لیے آتا ہے اور کسی شے کو طلب کرنے کا معنی یہ ہے کہ اس کے کرنے کی اجازت ہے وہ حرام نہیں ہے اور اس کا ادنی درجہ اباحت ہے۔

قولِ ثالث: امر کا موجب توقف ہے۔

دلیل: امر تقریباً سولہ معنی میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز ، ارشاد، تسخیر وغیرہ، لہذا جب تک ان میں سے کسی ایک پر قرینہ قائم نہ ہوجائے امر پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ توقف واجب ہوگا حتی کہ امر متعین ہوجائے تو جو بھی مراد ہوگی اس پر عمل ہوگا۔

قولِ رابع: حظر کے بعد امر اباحت کے لیے ہوتا ہے اور حظر سے قبل وجوب کے لیے آتا ہے۔ **دلیل:** یہ عقل وعادت کا تقاضہ ہے، مثلا: محرم کے لیے شکار منع تھا پھر فرمایا: فَاصْطَادُوْا، یہ امر حظر کے بعد ہے لہذا یہاں امر اباحت کے لیے ہوگا۔

قولِ خامس: امر کی حقیقت وجوب ہے لہذا جب تک اس کے خلاف پر قرینہ قائم نہ ہوجائے اس وقت تک اسے وجوب ہی پر محمول کریں گے۔

قولِ خامس کے دلائل: قولہ: لانتفاء الخیرة عن المامور بالامر بالنص، و استحقاق الوعید لتارکہ.

دلیل اوّل: یہ بات نص سے ثابت ہے کہ مامورین مکلفین سے اختیار منتفی ہوجاتا ہے جیسا کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ''وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ

رَسُوْلُہٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمُ الْخِیَرَۃُ مِنْ اَمْرِھِمْ ؕ یعنی: جب اللہ واللہ کا رسول کسی چیز کا حکم فرمائیں تو مسلمان کو اس میں اختیار نہ ہوگا کہ اگر چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے بلکہ اس حکم کی پیروی واجب ہوگی، اور یہ احکامات واجب ہی سے ثابت ہوں گے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان: قَالَ مَامَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ بھی مذکورہ کلام پر دلیل ہے۔

دلیلِ ثانی: قولہ: استحقاق الوعید لتارکہ. یہ بات نص سے ثابت ہے کہ امر کا تارک وعید کا مستحق ہوتا ہے، مثلاً فرمایا: فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖٓ، اسی طرح کی وعید ترکِ امر ہی پر آتی ہے۔

قولہ: ولدلالۃ الاجماع و المعقول.

دلیلِ ثالث: اجماع اور عقل کی دلالت بھی یہی ہے کہ امر وجوب کے لیے ہو۔

.اجماع: اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کوئی کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو لفظِ امر ہی سے طلب کرتا ہے اور طلب کے اندر کمال وجوب ہی ہے۔

معقول ......(۱): تصاریفِ افعال جیسا کہ ماضی، مستقبل، حال معنی مخصوص پر دلالت کرتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ امر بھی معنی مخصوص یعنی وجوب پر دلالت کرے۔

اعتراض: مذکورہ دلیل اِثباتُ اللُّغۃ بالقیاس کے قبیل سے ہے۔

جواب: یہ اثبات اللغۃ بالقیاس نہیں ہے بلکہ اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ اصل عدمِ اشتراک ہے۔

معقول ......(۲): آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ نہ کرے تو سزا کا حقدار ہو جاتا ہے اگر امر وجوب کے لیے نہ ہوتا تو وہ سزا کا حقدار کیوں ہوتا؟

سوال: امر اِباحت اور ندب میں بطورِ مجاز استعمال ہوتا ہے یا حقیقت؟

جواب: قولہ: واذااریدت بہ الاباحۃ اوالندب فقیل انہ ،الخ. امر اباحت اور ندب میں بطورِ مجاز استعمال ہوتا ہے یا حقیقت؟ ،اس میں اختلاف ہے۔

قولِ اوّل؛ امام فخر الاسلام: امر اباحت وندب میں بطورِ حقیقت استعمال ہوتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک وجوب کا بعض ہے اور کسی شے کا بعض حقیقتِ قاصرہ ہوتی ہے۔

وجوب کا معنی: جواز الفعل مع حرمۃ الترک.

اباحت کا معنی: جواز الفعل مع جواز الترک.

ندب کا معنی: جواز الفعل مع رجحانہ.

مذکورہ تعریفات سے معلوم ہوا کہ اباحت وندب میں سے ہر ایک معنی وجوب کے بعض میں مستعمل ہے اور یہی حقیقتِ قاصرہ کا معنی ہے۔

قولِ ثانی؛ جمہور فقہاء: امــــر اباحت وندب میں بطورِ حقیقت نہیں بلکہ بطورِ مجاز استعمال ہوتا ہے کیونکہ اِس وقت امر اپنی اصل یعنی وجوب کے معنی سے تجاوز کر جائے گا۔

وجوب کا معنی: جواز الفعل مع حرمۃ الترک.

اباحت کا معنی: جواز الفعل مع جواز الترک.

ندب کا معنی: رجحان الفعل مع جواز الترک.

مذکورہ تعریفات سے پتہ چلا کہ امــــر جب اباحت وندب میں ہو تو اپنی اصل یعنی وجوب کے معنی سے تجاوز کر جائے گا کہ اصل معنی میں ترک حرام ہے اور اباحت وندب کے معانی میں ترک جائز ہے لہٰذا اَمر اِن معانی میں مجاز ہوگا۔

مذکورہ اختلاف کا حاصل: جس نے وجوب، اباحت اور ندب کی تعریفات کی جنس یعنی جوازِ فعل کا اعتبار کیا تو اس نے کہا کہ امر کا اِن میں استعمال ہونا حقیقتِ قاصرہ ہے اور جس نے وجوب، اباحت، ندب کی جنس وفصل دونوں کا اعتبار کیا تو اس نے کہا کہ وجوب

،اباحت اور ندب کا معنی ایک دوسرے کے معنی کے متبائن ہیں،لہذا امــــر اباحت وندب میں بطورِ مجاز استعمال ہوگا۔

سوال: کیا امر تکرار کا تقاضہ یا اس کا احتمال رکھتا ہے؟

جواب: **قوله: ولایقتض التکرار ولایحتمله.** اس باب میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

مؤقف اوّل؛ امام ابواسحاق اسفرائی: امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

دلیل: جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضرت اقرع بن حابس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ نے عرض کی: **أَلِعَامِنَا هٰذا یارسول اللّٰه ام للابد؟**

اقرع بن حابس اہل لغت میں سے ہیں لہذا ان کا یہ سوال کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ امــر تکرار کا تقاضا کرتا ہے؛ لیکن اس میں تکرار میں چونکہ حرجِ عظیم لازم آتا تھا اس لیے انہوں نے سوال کیا۔

مؤقف ثانی امام شافعی: امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

دلیل: اِضـرِبْ،اَطْـلُبُ مِنْـکَ ضَـرْبًا سے مختصر ہے؛ اس میں ضربًا نکرہ ہے اور نکرہ سیاقِ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

مؤقف اوّل وثانی میں فرق: مؤقف اوّل یہ ہے کہ امــــر تکرار کا موجب ہے اور مؤقف ثانی یہ ہے کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور موجب واحتمال میں فرق یہ ہے کہ موجب بلا نیت ثابت ہوجاتا ہے اور احتمال نیت کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔

مؤقف ثالث؛ بعض اصحابِ شافعی: امــــر جب کسی شرط کے ساتھ معلق ہو، جیسے: وَ اِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا ط یا کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو، جیسے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا۔ تو اس شرط یا وصف کے متکرر ہونے سے امر بھی متکرر ہوگا۔لہذا جنابت کے متکرر ہونے سے غسل اور سرقہ کے متکرر ہونے سے قطع کا امر متکرر ہوگا۔

مؤقف رابع؛احناف: امــر نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہےاور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے،
مثلاً: صلّوا،اس کا معنی ہوگا: افعلوا افعل الصلاۃ مرۃ.

سوال: لکنه يقع اقل جنسه ويحتمل كله.اس عبارت کی غرض بیان کریں۔

جواب: مذکورہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ امـرنہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہےاور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہےتو پھر طلِّقی نفسَکِ میں تین کی نیت کیسے درست ہوگی؟

جواب: امــــر نہ تو تکرار کا تقاضہ کرتا ہےاور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہےلیکن اقلِ جنس پر واقع ہوتا ہےاور کل کا احتمال رکھتا ہے؛لہٰذا طلِّقی نفسک میں اقلِ جنس پر امر واقع ہوگا اور وہ (ایک طلاق) فردِ حقیقی و متعین ہےاور یہ کلِ جنس کا احتمال رکھتا ہےاور وہ (تین طلاقیں)فردِ حکمی ومحتمل ہے۔اسی وجہ سے مذکورہ قول میں دوطلاقوں کی نیت کرنا درست نہیں ہے کیونکہ دو نہ تو فردِ حقیقی ہیں اور نہ ہی فردِ حکمی ہے، ہاں اگرعورت باندی ہوتو اب دو کی نیت درست ہوگی کیونکہ اس کے حق میں دو فردِ حکمی ومحتمل ہے۔

احناف کی دلیل: لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر.

امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا کیونکہ امر طلبِ فعل بالمصدر سے مختصر ہےیعنی اِضرِبْ،اَطْلُبُ منک الضرب سےاور صلِّ،اَطْلُب منک الصلوٰۃ سےمختصر ہیں،امر جس سے مختصر ہے(الضرب) جب وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو امـر کیسے عدد کا احتمال رکھے گا؟یعنی جب مختصر منہ(اطلب منک الضرب)عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو مختصر(اضرب) بھی عدد کا احتمال نہیں رکھے گااور الفاظِ واحدہ میں معنی وحدت کا لحاظ رکھا جا تا ہے۔

قوله: وما تكرر من العبادت فباسبابها لا بالاوامر.

مذکورہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: جب امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا تو نماز وروزہ وغیرہ عبادات متکرر کیوں ہوتی ہیں؟

جواب: مذکورہ عبادات ودیگر عبادات کا متکرر ہونا امر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسباب کی وجہ سے ہے؛ کیونکہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا جب جب وقت پایا جائے گا تب تب نماز واجب ہوگی اور جب جب رمضان آئے گا تب تب روزہ واجب ہوگا وعلی ھذا القیاس. یہی وجہ ہے کہ حج عمر میں ایک ہی بار فرض ہوتا ہے کیونکہ حج کا سبب بیت اللہ ہے، جب یہ متکرر نہیں ہوتا تو فرض بھی متکرر نہیں ہوتا۔

قوله: لایقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انماھو سبب لوجوب الاداء. مذکورہ عبارت بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: وقت نفسِ وجوب کے لیے سبب ہے اور امر وجوبِ ادا کے لیے سبب ہے تو سبب امر سے مستغنی کیسے ہوسکتا ہے؟

جواب: ہر سبب کے پائے جانے کے وقت من جانب اللہ حکماً امر متکرر ہوتا ہے لہذا عبادات کا تکرار اوامرِ متجدّدہ حکمیہ کے متکرر ہونے سے ہوتا ہے۔

سوال: کیا اسمِ فاعل تکرار کا تقاضہ یا اس کا احتمال رکھتا ہے؟

جواب: قوله: وکذا اسم الفاعل یدل علی المصدر لغة ولا یحتمل العدد.

اسی طرح اسمِ فاعل لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے، عدد کا نہ تو تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا آیت سرقہ سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا اور فعلِ واحد سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا۔

سوال: حدِ سرقہ کے بارے میں ائمہ کا کیا اختلاف ہے؟

جواب: حدِ سرقہ کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ملاحظہ فرمائیں۔

امام شافعی: حدِ سرقہ میں اولاً سیدھا ہاتھ کاٹا جائے گا پھر الٹا پاؤں کاٹا جائے گا پھر الٹا ہاتھ کاٹا جائے گا پھر سیدھا پاؤں کاٹا جائے گا۔

دلیل: حدیث: **من سرق فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ فان عاد فاقطعوہ.**

احناف: تیسری مرتبہ کی چوری میں چور کا الٹا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید کر دیا جائے گا حتی کہ وہ توبہ کرلے۔

دلیل: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا۔ اس آیتِ مبارکہ میں ''وَالسَّارِقُ'' اسمِ فاعل ہے جو کہ لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا مصدر سے فردِ حقیقی (ایک چوری) مراد ہوگی یا پھر فردِ حکمی (کل چوریاں) مراد ہوں گی۔ اس مسئلہ میں فردِ حکمی تو آخری عمر ہی میں معلوم ہوگا لہذا بالیقین آیت میں فردِ حقیقی (ایک ہی چوری) مراد ہوگی اور ایک ہی فعل سے صرف ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اسی طرح مذکورہ آیت میں ''فَاقْطَعُوْا'' بھی لفظ خاص ہے اور یہ بیان کا احتمال نہیں رکھتا لہٰذا دوسرا ہاتھ کاٹنا آیت سے ثابت نہ ہوگا۔

اعتراض: مذکورہ کلام کے مطابق تو پھر دوسری چوری میں الٹا پاؤں بھی نہیں کاٹنا چاہیے حالانکہ احناف اس کے قائل ہیں۔

جواب: پاؤں کا ذکر آیت میں مذکور نہیں ہے لہذا دوسری چوری پر الٹے پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے؛ جبکہ ہاتھ کا ذکر آیت میں موجود ہے اور اس سے سیدھا ہاتھ مراد لینا متعین ہے تو اب خبرِ واحد کے ذریعے الٹے ہاتھ کو ثابت نہیں کریں گے، کیونکہ خبرِ واحد کے ذریعے خاص پر زیادتی جائز نہیں ہے اور محلِ

معیّن یعنی سیدھا ہاتھ بھی باقی نہیں رہا بخلاف کوڑوں کے حکم کے، وہاں کوڑوں کا محل یعنی جسم باقی ہے،لہذا اس میں جب جب کوئی زنا کرے گا اسے کوڑے لگیں گے۔

سوال:امر کے حکم کی اقسام بیان کریں۔

جواب: حکم الامر نوعان ادا وهو تسليم الخ. امر کے حکم (وجوب) کی دو اقسام ہیں،یعنی جو امر سے ثابت ہو اس کی دو اقسام ہیں:(۱)......ادا،(۲)......قضا۔

﴿1﴾......**ادا کی تعریف:** هو تسليم عين الواجب بالامر. ترجمہ:امر سے جو چیز واجب ہوئی اس کے عین کو سپرد کرنا۔

اعتراض: افعال اَعراض میں سے ہیں اور اَعراض میں تسلیم متصور نہیں۔

جواب: یہاں پر تسلیم کا معنی ہے:''اِخراجه من العدم الى الوجود في الوقت معين له. یعنی:اس کے وقتِ معیّن میں اسے عدم سے وجود کی طرف نکالنا؛لہذا اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

﴿2﴾......**قضا کی تعریف:** هو تسليم مثل الواجب به.

اعتراض: قضا کی تعریف میں ''مِنْ عِنْدَهٗ'' کی قید کا اضافہ کرنا چاہیے تھا تا کہ آج کے دن کی ظہر کی ادا گزشتہ دن کی ظہر کی قضا سے نکل جاتی۔

جواب: مذکورہ قید کی شہرت اور التزام پر دلالت کی وجہ سے اس کو تعریف میں ذکر نہیں کیا۔

اعتراض: قضا کی مذکورہ تعریف نفل کی قضا کو شامل نہیں ہے کیونکہ تعریف میں مثل الواجب کا ذکر ہے اور نفل بندے پر واجب نہیں ہوتا۔

جواب: اما النفل فانما يقضى اذا لزم الخ. نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی اس کو مکمل کرنا واجب ہو جاتا ہے لہذا نفل کی قضا کو بھی مذکورہ تعریف شامل ہے لیکن مناسب یہی ہے کہ عين الواجب سے الثابت مراد لیا جائے تا کہ یہ تعریف نفل

کی قضا کو بھی شامل ہوجائے۔

سوال: کیا ادا وقضا میں سے ہر ایک دوسرے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے؟

جواب: ویستعمل احدھما مکان الآخر الخ .ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ پر بطورِ مجاز استعمال ہوتا ہے؛لہذا قضا کی نیت سے ادا (مثلاً نویت اَن اَقضِی ظھرَالیومَ)اورادا کی نیت سے قضا(مثلاً نویتُ اَنْ اؤدی ظُھرَالامسِ) جائز ہے۔

امام فخر الاسلام: قضا عام ہے،اس کا استعمال ادا اور قضا دونوں میں ہوتا ہے؛ کیونکہ قضا کا معنی ہے: ذمہ سے فارغ ہونا اور یہ معنی قضا وادا دونوں سے حاصل ہوتا ہے۔لیکن ادا میں چونکہ شدۃِ رعایت کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں ہے،لہذا ادا کا استعمال قضا میں نہیں ہوتا۔

اعتراض: جب ادا میں شدتِ رعایت کا معنی ہے تو اگر کوئی شخص شعبان کو رمضان گمان کرکے روزہ رکھے تو اس کا روزہ درست ہونا چاہیے کہ اس نے شدتِ رعایت کا لحاظ رکھا حالانکہ ایسا نہیں۔

جواب: اس کے عدمِ جواز کی وجہ یہ ہے کہ یہ سبب سے قبل ادائیگی ہے اور سبب سے قبل ادائیگی نہیں ہوسکتی۔

اعتراض: امام فخر الاسلام نے فرمایا: ادا میں شدتِ رعایت کے معنی کی وجہ سے یہ قضا میں استعمال نہیں ہوتا حالانکہ اگر کوئی شوال کو رمضان گمان کرکے ادا کی نیت سے روزہ رکھے تو روزہ جائز ہے حالانکہ یہاں ادا قضا میں استعمال ہورہا ہے کہ اس نے رمضان کے قضا روزے ادا کی نیت سے رکھے ہیں۔

جواب: وان صام شوال بظن انه من رمضان یجوز. مذکورہ مسئلہ میں قضا ادا کی نیت سے نہیں ہے بلکہ ادا، ادا کی نیت سے ہے؛خطا تو اس کے گمان میں ہے اور یہ

معاف ہے۔

سوال: کیا قضا کے لیے سببِ جدید کا ہونا ضروری ہے؟

جواب: والقضاء یجب بمایجب به الاداء عند المحققین.

اکثر احناف کا مؤقف: قضا کے وجوب کا وہی سبب ہے جو ادا کے وجوب کا سبب ہے لہذا ''اقیموا الصلوۃ'' جس طرح ادا کا سبب ہے اسی طرح قضا کا بھی سبب ہے۔

عراقی احناف اور اکثر شوافع: قضا کے وجوب کے لیے سببِ جدید کا ہونا ضروری ہے؛ لہذا نماز کی قضا کا موجب سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا فرمان: ''من نام عن صلوۃ او نسیھافلیصلھااذاذکرھافان ذلک وقتھا. ہے اور روزے کی قضا کا موجب اللہ عَزَّوَجَلَّ کا ارشاد ''فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ ؕ اور جن کی قضا کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہے تو وہ تفویت جو کہ نص کے قائم مقام ہے اس کے سبب سے واجب ہیں۔

شوافع کا رد: شوافع کی قضا کے سبب کے لیے پیش کردہ آیت وحدیث قضا کا سبب نہیں ہیں بلکہ یہ تو اس بات پر تنبیہ کے لیے وارد ہوئی ہیں کہ نماز وروزہ کی ادائیگی نصِ سابق کی وجہ سے تم پر لازم ہے فوت ہو جانے کی وجہ سے وہ تمہارے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی۔

ثمرہ اختلاف: ہمارے اور شوافع میں اختلاف کا ثمرہ صرف فوات میں ظاہر ہوگا لہذا ہمارے نزدیک فوات میں قضا واجب ہوگی لیکن شوافع کے نزدیک فوات میں قضا واجب نہ ہوگی۔

شوافع کا ایک قول: شوافع کے ایک قول کے مطابق فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے۔

مذکورہ قول پر اختلاف کا ثمرہ: مذکورہ قول کے مطابق اختلاف کا ثمرہ صرف تخریج میں

ظاہر ہوگا کہ شوافع کے نزدیک قضا نص جدید، تفویت یا فوات کے سبب سے واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک جو ادا کا سبب تھا اسی سے قضا واجب ہوگی۔

احناف کے مؤقف کی مؤیدات:

(1)......حضر کی قضا کو سفر میں چار رکعتوں کے ساتھ کرنا۔

(2)......سفر کی قضا کو حضر میں دو رکعتوں کے ساتھ کرنا۔

(3)......جہری نماز کی قضا دن میں جہرا کرنا۔

(4)......سری نماز کی قضا رات میں سرا کرنا۔

شوافع کے مؤقف مؤیدات:

(1)......مرض کی حالت کی نماز کو حالتِ صحت میں عنوانِ صحت کے ساتھ قضا کرنا۔

(2)......صحت کی حالت کی نماز کو حالتِ مرض میں عنوانِ مرض کے ساتھ ادا کرنا۔

قولہ: ثم ھھنا سوال لھم یرد علینا وھو انہ ان نذر احد ان یعتکف شھر رمضان فصام ولم یعتکف الخ.

اعتراض: کسی شخص نے رمضان المبارک میں اعتکاف کرنے کی منت مانی، پھر اس نے روزہ تو رکھا مگر مرض کی وجہ سے اعتکاف نہ کرسکا تو وہ دوسرے رمضان میں اس کی قضا نہیں کرے گا بلکہ نفلی روزہ رکھ کر ان میں قضا کرے گا اگر قضا کا وہی سبب ہوتا کہ جو ادا کا سبب ہے، یعنی: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ، تو رمضانِ ثانی میں اس اعتکاف کی قضا درست ہونی چاہیے جیسا کہ امام زفر کا مؤقف ہے یا پھر قضاء اصلاً ہی ساقط ہوجانی چاہیے جیسا کہ امام ابو یوسف کا مؤقف ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ قضا نفلی روزے رکھ کر کرنی ہوگی پتہ چلا قضا کے وجوب کے لیے سبب جدید کا ہونا ضروری ہے۔

جواب: وضاحت یہ ہے کہ روزے کے بغیر اعتکاف درست نہیں ہوتا لہذا جب کوئی

اعتکاف کی منت مانے گا تو ساتھ میں روزوں کی بھی منت ہوجائے گی۔اب لازم تو یہ تھا کہ اعتکاف کی منت سے نفلی روزے بھی لازم ہوجاتے مگر شرفِ رمضانِ حاضر اس کو عارض آ گیا کہ رمضان میں عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے تو ہم نفلی روزوں سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے لیکن جب شرفِ رمضانِ حاضر فوت ہوگیا تو روزے اپنی اصل یعنی نفلی روزوں کی طرف لوٹ گئے تو اب گویا کہ اللّٰہ تعالیٰ کی طرف سے یوں حکم صادر ہوا: صوموا النفل واعتکفوا فیه.

اعتراض: اس رمضان کا شرف تو فوت ہوگیا لیکن یہ شرف آئندہ رمضان سے بھی تو حاصل ہوسکتا ہے۔

جواب: رمضانِ ثانی تک زندہ رہنا موہوم ہے اور اگر رمضان ثانی آ بھی جائے تو اللّٰہ تعالیٰ کا حکم اس رمضان کی طرف نہ لوٹے گا۔

سوال: ادا کی کل کتنی اقسام ہیں؟

جواب: قوله: والاداء انواع کامل و قاصر وما هو شبیه بالقضاء.

ادا کی اقسام: اولاً ادا کی دوقسام ہیں: (۱)......ادامحض، (۲)......ادا شبیہ بالقضاء، پھر ادامحض کی دواقسام ہیں: (۱)......کامل، (۲)......قاصر۔

﴿1﴾......**ادامحض:** جو کسی بھی طرح قضا کے مشابہ نہ ہو، نہ تو وقت کے تبدیل ہونے کی حیثیت سے اور نہ ہی التزام کی حیثیت سے، پھر اس کی دواقسام ہیں۔

(۱)......**کامل:** جس وجہ پر کوئی چیز مشروع ہوئی اسی وجہ پر اسے ادا کرنا۔

(۲)......**قاصر:** جس وجہ پر کوئی چیز مشروع ہوئی اس کے برخلاف اسے ادا کرنا۔

﴿2﴾......**اداء شبیه بالقضاء:** جس میں قضا کے ساتھ التزام کی وجہ سے مشابہت ہو۔

ادا کی اقسام کی امثلہ حقوق اللہ میں

﴿1﴾......**کامل کی مثال:** جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنا۔

﴿2﴾......**قاصر کی مثال:** اکیلے نماز ادا کرنا۔

﴿3﴾......**شبہ بالقضاء کی مثال:** امام کی فراغت کے بعد لاحق کا نماز کو مکمل کرنا یہ اس طور پر تو ادا ہے کہ نماز کا اِتمام وقت کے اندر ہوا؛ لیکن یہ قضا کے مشابہ ہے کہ جس طرح نماز لازم ہوئی تھی اس طرح اسے ادا نہیں کیا گیا یعنی مکمل ادائیگی امام کے ساتھ نہیں ہوئی۔

ادا کی اقسام کی امثلہ حقوق العباد میں

﴿1﴾......**کامل کی مثال:** (ا)......عینِ مغصوب، مغصوب منہ کے حوالے کرنا یعنی جن اوصاف پر کوئی چیز غصب کی تھی انہی اوصاف پر واپس لوٹا دینا کہ نہ تو مغصوبہ چیز کسی جنایت و دین میں مشغول ہوئی ہو اور نہ ہی اس میں کوئی نقصان حسی واقع ہوا ہو۔

(ا)......عینِ مبیع مشتری کے حوالے کرنا اسی وصف پر کہ جس پر عقد وارد ہوا تھا، وغیرہ۔

﴿2﴾......**قاصر کی مثال:** مغصوب یا مبیع کو جنایت میں مشغول کر کے واپس لوٹانا۔

﴿3﴾......**شبیہ بالقضاء کی مثال:** عقدِ نکاح میں غیر (زید) کے غلام کو مہر مقرر کرنا اور اسے خریدنے کے بعد سپرد کرنا۔ یہ ادا تو اس طرح ہے کہ جس غلام کو مہر بنایا تھا **بعینہ** وہی غلام سپرد کیا ہے لیکن یہ قضا کے مشابہ ہے، کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ **مِلک کے تبدیل ہو جانے سے عینِ شے بھی حکماً تبدیل ہو جاتی ہے** اور مذکورہ غلام عقد کے وقت زید کی مِلک تھا جبکہ حوالے کرتے وقت زوج کی مِلک ہے لہذا ملک تبدیل ہوئی تو حکما غلام بھی تبدیل ہو گیا۔

مذکورہ قاعدہ پر دلیل: حدیثِ بریرہ میں ہے کہ سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے ان

سے فرمایا: لکِ صدقة و لناھدیة. (مکمل حدیث کتاب میں ملاحظہ فرمائیں)

فائدہ: مذکورہ صورت میں عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام زوجہ کے حوالے کرنے سے قبل زوج اس کو آزاد کرسکتا ہے لیکن زوجہ آزاد نہیں کرسکتی۔

سوال: قضا کی کل کتنی اقسام ہیں؟ بیان کریں۔

جواب: قضا کی اقسام: القضاء انواع ایضا بمثل معقول وبمثل غیر معقول وماھو فی معنی الاداء.

قضا کی اولاً دو اقسام ہیں: (۱)......قضا محض، (۲)......قضا فی معنی الاداء۔

پھر قضا محض کی دو اقسام ہیں: (۱)......قضا بمثلِ معقول، (۲)......قضا بمثلِ غیر معقول۔

﴿1﴾......**قضا محض کی تعریف:** جس میں حقیقۃً یا حکماً اصلا ادا کا معنی نہ پایا جائے۔

(۱)......**قضا بمثل معقول:** جس کی مماثلت کا ادراک شریعت سے قطع نظر صرف عقل ہی سے ہوسکے؛ مثلاً: روزے کی قضا روزے سے، قضا بمثلِ معقول ہے۔

(۲)......**قضا بمثل غیر معقول:** جس کی مماثلت کا اِدراک محض شریعت سے ہو عقل اس کی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہو؛ مثلاً: روزے کی قضا فدیہ سے، قضا بمثل غیر معقول ہے؛ کیونکہ فدیہ و روزہ میں مماثلت کا عقل ادراک نہیں کرسکتی اس لیے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنا ہے اور فدیہ نفس کو سیراب کرنا ہے۔

آیت مبارکہ: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ ۔" کی تفاسیر

(۱)...... يُطِيْقُوْنَهٗ سے قبل لا نافیہ محذوف ہے۔

(۲)...... يُطِيْقُوْنَهٗ، بابِ اِفعال سے ہے اور اس میں ہمزہ سلبِ ماخذ کے لیے ہے، لہذا آیت کا معنی ہوگا جو روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔

(۳)...... یہ آیت منسوخ ہے، اولِ اسلام میں استطاعت کے باوجود فدیہ دینا جائز تھا

پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔

قضا فی معنی الاداء: جس میں حقیقۃً یا حکماً ادا کا معنیٰ پایا جائے، مثلاً: تکبیراتِ عید کی رکوع میں قضا کرنا۔ اس مسئلہ میں تکبیراتِ عید ذات کے اعتبار سے قضا ہیں کیونکہ ان کا محل قیام ہے، لہذا رکوع میں ہونے کی وجہ سے یہ قضا ہیں، لیکن یہ ادا کے معنی میں ہیں کیونکہ یہ رکوع میں واقع ہوئی ہیں اور رکوع قیام کے مشابہ ہے۔ اسی وجہ سے جو امام کو رکوع میں پائے وہ رکعت کو اس کے تمام اجزا کے ساتھ پالیتا ہے۔

سوال: قولہ: ووجوب الفدیۃ فی الصلوٰۃ للاحتیاط. مذکورہ عبارت کی غرض ''نور الانوار'' کی روشنی میں بیان کریں۔

جواب: مذکورہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض: جب شیخِ فانی کے لیے روزے کا فدیہ غیر معقول ہے تو ضروری ہے کہ اس حکم کا اسی مسئلہ پر اقتصار کیا جائے اور اس پر اِس مسئلہ کو قیاس نہ کیا جائے کہ جس کے ذمہ نمازیں باقی تھیں اور اس کا انتقال ہوگیا تو اس کی نمازوں کا فدیہ دیا جائے، کیونکہ غیر معقول مسئلہ پر کسی دوسرے مسئلہ کو قیاس نہیں کیا جاتا۔ جبکہ آپ نے شیخِ فانی کے مسئلہ پر مرنے والے کی نمازوں کے مسئلے کو قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی نمازوں کا بھی فدیہ دیا جائے گا۔

جواب: مرنے والے کی نمازوں کے مسئلہ کو ہم نے بطورِ قیاس نہیں بلکہ بطورِ احتیاط ثابت کیا ہے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ نص روزے ہی کے مسئلہ کے ساتھ خاص ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ نص کسی علتِ عامہ مثلاً عجز کے ساتھ معلول ہو کہ جہاں علت ہوگی وہاں ہوگا، اور نماز تو روزے سے بھی اہم ہے لہذا ہم نے احتیاطاً فدیہ کا حکم دیا کہ اگر فدیہ نمازوں سے کفایت کر گیا تو فبھا ورنہ وہ فدیہ میت کی طرف سے صدقہ ہو جائے گا۔

اعتراض: جو چیز شرعاً غیرِ معقول ہو اس کے فوت ہو جانے سے اس کی قضا لازم نہیں ہوتی لہذا قربانی کی بھی قضا نہیں ہونی چاہیے؛ کیونکہ قربانی غیر معقول امر ہے کہ اس میں جانوروں کو تلف کرنا ہے۔ حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ ایامِ قربانی گزر گئے اور کسی نے قربانی نہ کی ہو تو اس پر وہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنا لازم ہوگا۔

جواب: قولہ: **كالتصدق بالقيمة عند فوات ايام التضحية.** جانور صدقہ کرنا یا اس کی قیمت صدقہ کرنا یہ قضا کے طور پر نہیں بلکہ احتیاطاً لازم ہوتا ہے، کیونکہ ایامِ نحر میں قربانی کرنا دو وجوہات کا احتمال رکھتا ہے: (۱)......ایامِ نحر میں قربانی کرنا ہی اصل ہو، (۲)......**بعینہ** وہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل تھا، لیکن ایامِ قربانی چونکہ اللہ عَزَّوَجَلّ کی طرف سے ضیافت کے دن ہیں اور ضیافت میں گوشت بہترین کھانا ہے کہ گوشت اللہ عَزَّوَجَلَّ کے ہاں **اطیب الطعام** ہے۔ لہذا عارضِ ضیافت کے پیشِ نظر اصل (جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا) کو چھوڑ کر جانور کی قربانی کرنے کا حکم دے دیا گیا اور جب تک ایامِ نحر باقی رہے قربانی کرنے کا ہی حکم رہا اور جب ایامِ نحر گزر گئے تو ہم اصل (جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا) کی طرف لوٹ آئے۔

اعتراض: **بعینہ** جانور یا اس کی قیمت کو صدقہ کرنا اگر احتیاطاً واجب ہے جیسا کہ آپ نے کہا پھر تو یہ ہونا چاہیے کہ کسی نے اگر جانور کو یا اس کی قیمت کو صدقہ نہیں کیا حتی کہ دوسرے سال کے ایامِ نحر آ گئے تو اب اس جانور کی قربانی کرنا ہی واجب ہو حالانکہ آپ اب بھی اس کی قیمت یا اس کے صدقہ کرنے کے قائل ہیں۔

جواب: دوسرے سال کے آنے تک جانور یا اس کی قیمت کو صدقہ نہ کیا تو آنے والے ایامِ نحر میں اس کی قربانی کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ تصدق احتمالِ ثانی کے پیشِ نظر ہے نہ کہ احتمالِ اوّل کے پیشِ نظر۔ کیا آپ کو نہیں معلوم کہ اجتہاد کا جب حکم گزر جائے تو اس

کے بعد آنے والا اجتہاد اس کو تبدیل نہیں کرتا۔

سوال: حقوق العباد میں قضا کی اقسام کا بیان کریں۔

جواب: اس کی تین اقسام ہیں: ﴿1﴾...... **قضا بمثل معقول:** مغصوب بہ شے کا تاوانِ مثلی دینا (یہ سابق ہے) یا اس کی قیمت دینا قضا بمثل معقول ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے کوئی چیز غصب کی اور اس کو ہلاک کر دیا تو اس پر تاوان لازم ہوگا، اب اگر وہ چیز مثلی ہو تو اس کی مثل سے تاوان دیا جائے گا، اور اگر وہ ہے تو مثلی لیکن اس کی مثل لوگوں کے پاس سے ختم ہوگئی ہے یا وہ شے مثلی نہیں بلکہ قیمی ہے تو اس صورت میں اس کی قیمت لازم ہوگی اور یہ قضا بمثل معقول کہلائے گی کیونکہ مغصوب بہ شے کا تاوان اس کی مثل یا قیمت سے دینا دونوں مثلِ معقول ہیں۔ اوّل (مثل سے تاوان دینا) کا مثلِ معقول ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ مثلِ معنوی وصوری ہے جبکہ ثانی بھی مثلِ معنوی ہے مگر یہ کہ مثلِ صوری نہیں۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ اوّل مثلِ کامل ہے اور ثانی مثلِ قاصر ہے۔

سوال: وھو السابق، یہ عبارت متن میں مذکور ہوئی ہے اس کا کیا مطلب ہے؟

جواب: اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک مثلِ صوری پر قدرت حاصل ہو مثلِ معنوی پر عمل نہیں کریں گے۔

یاد رہے: قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں: (۱)......کامل، (۲)......قاصر۔

﴿2﴾...... **قضا بمثل غیر معقول:** جان یا اعضا کا تاوان مال کے ساتھ دینا قضا بمثل غیر معقول ہے، جان کے قتل کرنے پر کل دیت اور اعضا کے تلف کرنے پر کل یا بعض دیت کا لازم ہونا غیر معقول ہے کیونکہ آدمی جو کہ مالک ومتبذل ہوتا اس کے اور مالِ مملوک و کے درمیان کوئی مماثلت ہی نہیں ہے۔ لیکن اللہ عَزَّوَجَلَّ نے دیت کو اس وجہ سے مشروع فرمایا تا کہ نفسِ محترم مفت میں ضائع نہ ہو جائے۔

﴿3﴾......**قضا فی معنی الاداء**: زوج نے عقدِ نکاح میں غیر معین غلام کو مہر مقرر کیا پھر اس نے اوسط درجے کا غلام خرید کر حوالے کر دیا تو اس بات میں کوئی خفا نہیں ہے کہ یہ ادا ہوگا لیکن اس نے اوسط درجے کے غلام کے بجائے اس کی قیمت ادا کی ہے تو یہ **قضاء فی معنی الاداء** ہے؛ کیونکہ غلام معلوم الذات اور مجہول الصفت ہے، لہذا زوجین میں جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اوسط درجے کا غلام زوجہ کے حوالے کیا جائے اور اوسط درجے کے غلام کا علم قیمت سے ہوگا اور اس معنی کی وجہ سے قیمت ادا کے معنی میں ہوئی۔

سوال: قولہ: حتی تجبر علی القبول کما لو اتاھا بالمسمی. مذکورہ عبارت کی غرض سپردِ قلم کریں۔

جواب: یہ قضاء فی معنی الاداء پر تفریع ہے، یعنی: مذکورہ مسئلہ میں زوج اگر زوجہ کو اوسط درجے کے غلام کی قیمت دے تو زوجہ پر اس کو قبول کرنا لازم ہوگا جیسا کہ زوج نے اگر معیّن غلام کو مہر مقرر کیا تھا اور وہ اس غلام کو خرید کر لے آئے تو زوجہ پر اس غلام کو قبول کرنا لازم ہوگا۔

سوال: وعلی ھذاقال ابو حنیفۃ فی القطع ثم القتل عمداً للولی فعلھما. متن کی مذکورہ عبارت کی وضاحت درکار ہے۔

جواب: گذشتہ صفحہ پر متن کی عبارت میں مذکور ہوا تھا "وھو السابق." یعنی: **ضمان مثل** کے ساتھ دینا **سابق** ہے، لہذا مثل کے ساتھ تاوان دینے پر قدرت ہو تو قیمت کے ساتھ تاوان نہیں دیں گے بلکہ مثل کے ساتھ تاوان دینا لازم ہوگا کیونکہ یہ قضا بمثل کامل ہے اور قیمت سے دینا یہ قضا بمثل قاصر ہے اور **قضا بمثل کامل، قضا بمثل قاصر پر مقدم ہوتی** ہے۔اس قاعدہ پر یہاں دو تفریعات بیان کی جائیں گی۔

﴿1﴾......وھو السابق پرتفریعِ اوّل کی وضاحت: صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے کسی کا جان بوجھ کر مثلاً ہاتھ کاٹ دیا اور اس کے شفایاب ہونے سے پہلے اس کو عمداً قتل بھی کر دیا، تو اس پر ہاتھ کاٹنے اور قتل کرنے دونوں کا ضمان ہوگا یا صرف قتل کا؟

امام اعظم: ولی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ قاتل کے فعل کی مثل کرے کہ پہلے ہاتھ کا قصاص لے پھر قتل کا۔

دلیل: قطعِ ید کا فعل قاتل سے سرزد ہوا ہے، لہذا ولی کو بھی قاتل کے فعل کی طرح فعل (یعنی: قطعِ یدثم قتل) کا حق حاصل ہوگا تا کہ قضا بمثلِ کامل کی رعایت ہو جائے ہاں اگر ولی صرف قتل پر اِقتصار کرے تو یہ بھی جائز ہے۔

صاحبین: ولی صرف قتل کا قصاص لے سکتا ہے۔

دلیل: مذکورہ صورت میں قطع کا قصاص قتل کے قصاص میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ قطع شفا یابی سے پہلے ہی قتل میں پہنچ گیا، لہذا چھوٹی جنایت (قطع) بڑی جنایت (قتل) میں داخل ہو جائے گی اور صرف قتل کا قصاص لازم ہوگا۔

فائدہ: دراصل یہاں پر آٹھ صورتیں بنتی ہیں جن میں سے ایک مختلف فیہ صورت کا اوپر بیان ہوا، مکمل آٹھ اقسام ملاحظہ ہوں: (۱)......قطع وقتل عمداً ہوں، (۲)......قطع وقتل خطاء ہوں، (۳)......قتل عمداً، قطع خطاء ہو، (۴)......قطع عمداً، قتل خطاء ہو، ان چار صورتوں میں دونوں کے مابین صحت یابی حائل نہ ہو۔ (۵)......قطع وقتل عمداً ہوں، (٦)......قطع وقتل خطاء ہوں، (۷)......قطع عمداً، قتل خطاء ہو، (۸)......قطع خطاء، قتل عمداً ہو، ان چار صورتوں میں دونوں کے مابین صحت یابی حائل ہو۔

آخری چار صورتوں میں بالاتفاق دو جنایتیں شمار ہونگی، تیسری اور چوتھی صورت میں بھی بالاتفاق دو جنایتیں شمار ہونگی، دوسری صورت میں بالاتفاق قصاصِ قطع قصاصِ قتل میں

داخل ہوگا اور ایک ہی جنایت شمار ہوگی، اور پہلی صورت میں اختلاف ہے جو کہ ماقبل میں مذکور ہے۔

سوال: وھو السابق پرتفریعِ ثانی کی وضاحت کریں۔

جواب: قولہ: ولایضمن المثلی بالقیمۃ اذا انقطع المثلی الایوم الخصومۃ. یہ امام اعظم کی طرف سے ''وھو السابق'' پرتفریعِ ثانی ہے۔

﴿2﴾......**صورتِ مسئلہ** یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کوئی مثلی چیز غصب کی تو مغصو بہ چیز کی ہلاکت کی صورت میں مثل کے ساتھ تاوان لازم ہوگا، اور مثل نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت لازم ہوگی۔ لیکن قیمت کون سے دن کی معتبر ہوگی اس میں ائمہ کا اختلاف ہے، **امام اعظم:** خصومت کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

دلیل: کیونکہ قبل از خصومت مثلِ صوری (مثلِ کامل) پر قادر ہونا ممکن ہے، لیکن بعد از خصومت ضروری ہوگا کہ مالک کو تاوان مل جائے لہذا یومِ خصومت کی قیمت کے اعتبار سے تاوان دیا جائے گا۔

امام ابو یوسف: مذکورہ مسئلہ میں یومِ غصب کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

دلیل: جب مغصو بہ چیز کی مثل معدوم ہوگئی تو اب یہ مثلی چیز قیمی کے ساتھ لاحق ہوگئی اور قیمی چیز کے تاوان میں بالاتفاق یومِ غصب کا اعتبار ہوتا ہے لہذا اس میں بھی یومِ غصب کا اعتبار ہوگا۔

امام ابو یوسف کی دلیل کا رد: قیمی مغصو بہ چیز میں اصل عینِ مغصوب کو لوٹانا ہے اور غاصب جب عینِ مغصوب لوٹانے سے عاجز آ گیا تو غصب کے دن کی قیمت بطورِ تاوان اس پر لازم ہوگی۔ مذکورہ صورت (جب مغصو بہ چیز مثلی ہو اس) میں بھی اصل یہ ہے کہ اولاً عینِ مغصوب کو لوٹایا جائے لیکن غاصب جب اس سے عاجز آ گیا تو اس کی مثل لوٹانا

لازم ہوااور جب وہ اس سے بھی عاجز آ گیا تو یومِ خصومت کی قیمت لازم ہوگی۔

امام محمد: مذکورہ مسئلہ میں یومِ انقطاع کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

دلیل: کیونکہ اس کا عجز اس دن متحقق ہوا جس دن وہ چیز منقطع ہوئی۔

امام محمد کی دلیل کا رد: عجز اگرچہ یومِ انقطاع کو متحقق ہوا ہے لیکن اس کا ظہور یومِ خصومت کو ہوگا لہٰذا یومِ خصومت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

فائدہ: مذکورہ بحث سے ایک اصول معلوم ہوا،

اصول: تاوان اس وقت لازم ہوگا کہ جب **مماثلت پائی جائے خواہ وہ مماثلتِ کامل ہو یا قاصر ہو، صوری ہو یا معنوی ہو۔** اس اصول پر ماتن نے اپنے مذہب کے موافق اور امام شافعی کے مذہب کے مخالف تین تعریفات بیان کی ہیں اگرچہ کہ یہ اصول متن میں مذکور نہیں ہے۔

سوال: کیا منافع کو تلف کرنے پر ان کا تاوان دینا لازم ہوگا؟

جواب: المنافع لاتضمن بالاتلاف. یہ عبارت مذکورہ اصول پر تفریعِ اول ہے۔

تفریعِ اوّل: **صورتِ مسئلہ** یہ ہے کہ اگر زید نے بکر کا گھوڑا غصب کر کے چند منازل اس پر سواری کی یا اس کو اپنے گھر باندھ دیا کہ نہ تو اس پر سواری کی اور نہ ہی واپس کیا تو بکر اتنے دن اپنے گھوڑے کے جتنے منافع سے محروم رہا کیا ان کا تاوان غاصب (زید) پر لازم ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

احناف: منافع کو تلف کرنے یا روکنے کی صورت میں غاصب پر ان کا تاوان لازم نہ ہوگا۔

دلیل: مذکورہ صورت میں منافع کا تاوان منافع سے دیا جائے گا یا مال سے، اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔ کیونکہ منافع کے ذریعے تاوان دینے کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے جانور پر اتنا سفر کرے گا جتنا غاصب نے اس کے جانور پر کیا تھا یا جتنا عرصہ

غاصب نے اس کے جانور کو روکے رکھا یہ بھی اتنا عرصہ غاصب کے جانور کو روکے رکھے گا اور ایسا کرنا باطل ہے، کیونکہ سوار سوار، سفر سفر اور روکنے روکنے میں فرق ہوتا ہے۔اسی طرح منافع کا اعیان یا مال سے تاوان دینا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ منافع عرض ہیں یہ دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے اور منافع مالِ متقوم بھی نہیں ہیں بخلاف مال کے کہ وہ مالِ متقوم ہے؛لہذا منافع اور مال میں کسی بھی طرح مماثلت نہیں ہے اس لیے منافع کا مال سے بھی تاوان نہیں دے سکتے۔معلوم ہوا کہ منافع کا تاوان نہ تو منافع سے دے سکتے ہیں اور نہ ہی مال سے، لہذا منافع کو تلف کرنے کا تاوان لازم نہیں ہوگا۔

اعتراض: منافع اگرچہ اَعراض ہیں کہ باقی نہیں رہ سکتے لیکن شریعت میں ان کے لیے اعیانِ باقیہ کا حکم ہے، یہی وجہ ہے کہ ان پر عقدِ اجارہ واقع ہوجاتا ہے اور منافع کا عوض دیا جاتا ہے؟

جواب: وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تاثيرا،الخ. عقدِ اجارہ میں منافع کا ضمان مال سے دینا اس لیے درست ہے کہ رضا اَعیان وغیر اَعیان کو ثابت کرنے میں مؤثر ہے لیکن عُدوان ان کو ثابت کرنے میں مؤثر نہیں۔لہذا اجارہ میں رضا کی وجہ سے تو منافع کا ضمان مال سے دیا جائے گا لیکن ظلم وستم کی وجہ سے غصب میں منافع کا ضمان نہیں دیا جائے گا۔

شوافع: مذکورہ صورت میں منافع کا ضمان مال سے دیا جائے گا کہ جانور کو غصب کر کے اس پر جتنا سفر کیا گیا اتنے سفر کا عرف میں جتنا کرایہ بنتا ہے وہ دیا جائے گا۔

دلیل: شوافع غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کرتے ہیں۔

شوافع کی دلیل کا رد: غصب کے منافع کو اجارہ کے منافع پر قیاس کرنا درست نہیں جیسا کہ ماقبل میں اعتراض کے جواب میں وارد ہوا۔

فائدہ: غصب کی صورت میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔

(۱)......**عینِ مغصوبہ:** ہلاک ہو یا اِستِہلاک دونوں صورتوں میں اس کا تاوان ہوگا۔

(۲)......**زوائدِ مغصوبہ:** مثلاً جانور کا بچہ یا دودھ اور درخت کا پھل، ان کے اِستِہلاک کی صورت میں تو ضمان لازم ہوگا لیکن ہلاک کی صورت میں ضمان لازم نہیں ہوگا۔

(۳)......**منافعِ مغصوبہ:** مثلاً جانور پر سوار ہونا یا اس پر بوجھ لادنا، ہلاک ہو یا اِستِہلاک دونوں صورتوں تاوان لازم نہ ہوگا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ منافع اور زوائد میں فرق ہے۔

نوٹ: ماتن نے اِتلاف فرما کر اِستہلاکِ منافع کا تو ذکر فرما دیا لیکن ہلاکِ منافع کا ذکر نہیں فرمایا، ان کا بھی ضمان نہیں ہوگا کیونکہ زوائد کو ہلاک کرنے سے جب تاوان لازم نہیں ہوتا تو ان کے خود بخود ہلاک ہوجانے سے بدرجہ اولیٰ تاوان لازم نہیں ہوگا۔

سوال: کیا قاتل کو قتل کرنے سے ضمان لازم ہوگا؟

جواب: **والقصاص لایضمن بقتل القاتل** . مذکورہ عبارت میں اس قاعدہ پر تفریعِ ثانی ہے کہ جس کی کوئی مثل کامل یا قاصر، معنوی یا صوری نہ ہو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا۔

تفریعِ ثانی: صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ زید نے بکر کو قتل کر دیا زید پر قصاص لازم ہو گیا اور قبل اس کے کہ بکر کے ورثاء قصاص لیتے زید کو بکر کے ورثاء کے علاوہ کسی اجنبی نے قتل کر دیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اس اجنبی قاتل نے بکر کے ورثاء کو قصاص لینے سے محروم کیا تو کیا اس پر تاوان لازم ہوگا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔

احناف: اس اجنبی قاتل پر دیت لازم نہ ہوگی۔

دلیل: کیونکہ قصاص **فی نفسہ غیر متقوم** ہے اور قصاص کے لیے کوئی مثل معقول نہیں ہے اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اس اجنبی نے زید کے ورثاء کا حق ضائع کیا ہے بلکہ اس نے

توان کی مدد کی ہے کہ اس نے ان کے دشمن کو قتل کیا ہے۔

شوافع: اس اجنبی قاتل شخص پر بکر کے ورثاء کے لیے دیت لازم ہوگی۔

دلیل: قصاص مقتول کے ورثہ کے لیے مالِ متقوم ہے کیا آپ کو معلوم نہیں کہ قتلِ خطاء میں نفس کا ضمان مال سے دیا جاتا ہے؛ لہذا اس اجنبی نے مقتول کے ورثاء کی مِلک کو ضائع کیا ہے، اس لیے اس پر دیت کی صورت میں تاوان لازم ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا رد: قتلِ خطاء میں اگرچہ مماثلت ممکن نہیں لیکن اس میں دیت نص کے سبب سے خلافِ قیاس مشروع ہے اور یہ امر ضروری ہے تاکہ خون بالکل ہی ضائع نہ ہو جائے۔ اس لیے اس پر کسی اور مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہ ہوگا لہذا قصاص مالِ متقوم نہ ہوگا اور اس کو ضائع کرنے پر ضمان بھی لازم نہ ہوگا۔ مزید یہ کہ اس اجنبی نے مقتول کے ورثہ کی کوئی بھی شے ضائع نہیں کی بلکہ اس نے تو ان کے دشمن کو قتل کر کے ان کی مدد کی ہے، ہاں! یہ اجنبی شخص قاتل کے اولیا کو قصاص یا دیت ضرور دے گا۔

سوال: دخول کے بعد طلاق کی جھوٹی گواہی کے دینے پر ملکِ نکاح کا ضمان دینا لازم ہوگا یا نہیں؟

جواب: **وملک النکاح لا یضمن بالشھادۃ بالطلاق بعد الدخول**. یہ عبارت مذکورہ سوال کا جواب بھی ہے اور اس اصل پر تفریعِ ثالث بھی ہے کہ **جس کی کوئی مثلِ کامل یا قاصر، معنوی یا صوری نہ ہو اس کا ضمان لازم نہیں ہوتا۔**

تفریعِ ثالث: مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ دخول کے بعد دو اشخاص نے زید کے متعلق یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دے دی ہے؛ ان کی گواہی کے پیشِ نظر قاضی نے تفریق و ادائیگی مہر کا فیصلہ کر دیا، لیکن قاضی کے فیصلے کے بعد ان گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا۔ اب سوال یہ ہے کہ ان گواہوں کی گواہی کی وجہ سے قاضی نے

تفریق کا حکم دیا، تو کیا ان پر ملکِ نکاح کا ضمان لازم ہوگا؟

احناف: گواہوں پر ضمان لازم نہ ہوگا۔

دلیل: زید پر مہر کا لازم ہونا ان کی گواہی کی وجہ سے نہیں بلکہ دخول کی وجہ سے ہے خواہ زید طلاق دے یا نہ دے۔ لیکن ان کی گواہی کی وجہ سے حلِ استمتاع یعنی ملکِ نکاح ضرور زائل ہوئی ہے اور اس کا تاوان دینا ممکن نہیں کیونکہ اس کی مثل نہیں ہے اس لیے کہ ایک بضع دوسری بضع کے مثل نہیں ہو سکتی کہ ایک بضع کو دوسری کا بدل بنانا شریعت میں حرام ہے اور نہ ہی مال کے ذریعہ تاوان دے سکتے ہیں کہ ملکِ بضع مالِ متقوم نہیں ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ملکِ بضع مالِ متقوم نہیں ہے، حالانکہ نکاح میں اس کے عوض میں مال یعنی مہر دیا جاتا ہے۔

جواب: نکاح میں ملکِ بضع کا مال کے ساتھ متقوم ہونا حاجت اور شرف کی وجہ سے ہے؛ لہٰذا بضع کا متقوم ہونا تفریق (طلاق) کے وقت متحقق نہ ہوگا۔ اسی لیے ملکِ بضع کو بغیر بدل طلاق کے ذریعے زائل کر سکتے ہیں اور اس کو زائل کرنے (طلاق دینے) میں گواہوں کی گواہی اور ولی کی اجازت کی ضرورت بھی نہ ہوگی بخلاف ملک کو ثابت کرنے (نکاح) میں، وہاں بدل، گواہ، اور ولی کی اجازت ضروری ہے۔

نوٹ: مذکورہ تفصیل طلاق بعد از دخول کی ہے اور اگر دخول سے پہلے گواہوں نے طلاق کی گواہی دی اور لزومِ مہر و تفریق کے فیصلہ کے بعد انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں ان پر نصف مہر کا ضمان لازم ہوگا کہ ان کی گواہی کی وجہ سے ہی شوہر پر نصف مہر لازم ہوا؛ اور دخول سے پہلے ممکن تھا کہ شوہر پر بالکل بھی مہر لازم نہ ہوتا وہ اس طرح کہ عورت شوہر کے بیٹے کو اپنے اوپر اختیار دے دیتی اور حرمتِ مصاہرت کی وجہ سے نکاح زائل ہو جاتا، اسی طرح ارتداد کی صورت میں بھی نکاح تو زائل ہو جاتا لیکن مہر لازم نہ ہوتا۔

مامور بہ کے حسن ہونے کا بیان

سوال: کیا مامور بہ کے لیے صفت حسن کا ہونا ضروری ہے؟

جواب: ولابد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الامر حكيم.

مامور بہ کے لیے صفتِ حسن کا ہونا ضروری ہے کیونکہ امر دینے والا حکیم ہے، یعنی مامور بہ کا امر سے قبل بھی اللہ تعالیٰ کے ہاں حسن ہونا ضروری ہے۔

سوال: مامور بہ کا حسن ہونا کیسے معلوم ہوگا؟

جواب: **ولكن يعرف ذلك** ، الخ. اس میں اختلاف ہے۔

احناف: مامور به کا حسن ہونا امر سے معلوم ہوگا کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ آمر حکیم ہے اور حکیم بُرے کام کا حکم نہیں دیتا۔

المعتزله: مامور به کے حسن وقُبح کا حکم عقل لگائے گی اس میں شریعت کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

امام اشعری: مامور به کے حسن وقُبح کا حکم شریعت لگائے گی اس میں عقل کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔

سوال: حسن کی کل کتنی اقسام ہیں؟

جواب: اس کی دو اقسام ہیں: (۱)......حسن لِعَینه، (۲)......حسن لِغَیرہ۔

﴿1﴾......حَسن لِعَینه کی تعریف: بغیر کسی واسطے کے حُسن اس کی ذات میں ہو جس کے لیے مامور به کو وضع کیا گیا ہو۔

﴿2﴾......حَسن لِغَیرہ کی تعریف: حُسن مامور به کے غیر کی وجہ سے ہو، یعنی اس کے حُسن کا منشاء مامور به کے علاوہ کوئی اور چیز ہو اور مامور به کا اس کے حَسن ہونے میں کوئی دخل نہ ہو۔

سوال: حَسَن لعینہ کی اقسام بیان کریں۔

جواب: اس کی درج ذیل اقسام ہیں: (۱)......مامور بہ سے وہ حُسن سقوط کا احتمال نہ رکھتا ہو بلکہ وہ حُسن ہمیشہ رہے اور مامور بہ ہمیشہ مکلّف پر واجب رہے۔ مثلا: ضروریاتِ دین کی تصدیق قلبی کرنا، بندہ عاقل و بالغ ہو تو اس پر تصدیقِ قلبی لازم ہوتی ہے اور یہ کبھی بھی ساقط نہیں ہوتی۔ حالتِ اکراہ میں زبان پر اگرچہ کلمہ کفر جاری کرنے کی اجازت مل جاتی ہے، لیکن دل کا مطمئن ہونا اس وقت بھی ضروری ہوتا ہے کہ تصدیقِ قلبی ساقط نہیں ہوتی۔ تصدیق حسن لِعَینه ہے کیونکہ عقل کا تقاضا ہے کہ منعم وخالق عَزَّوَجَلَّ کی وحدانیت کی تصدیق کر کے اس کا شکر بجالائے۔

(۲)......کسی عذر کی وجہ سے بعض اوقات مامور به سے وہ حُسن سقوط کا احتمال رکھتا ہو۔ مثلاً: نماز حالتِ حیض ونفاس میں ساقط ہو جاتی ہے اور نماز کا حسن لعینہ ہونا بھی ظاہر ہے کہ نماز از ابتداء تا انتہاء اقوال، افعال ثناء قیام اور سجود و رکوع کے ذریعے رب تعالیٰ کی تعظیم کا نام ہے۔

(۳)......ملحق بالحسن لعینه لکنه مشابه للحسن لغیره. یعنی: مامور به حسن لِعَینه کے ساتھ ملحق ہو لیکن حسن لِغیره کے مشابہ ہو۔ (۱)......مثلاً: زکوٰۃ میں ظاہرا مال کو ضائع کرنا ہے لیکن فقیر کی حاجت کو پورا کرنا جو کہ اللّٰہ تعالیٰ کو پسند ہے اس کی وجہ سے زکوٰۃ حسن ہے۔

(۲)......روزہ میں بھی فی نفسه نفس کو بھوکا کرنا اور تلف کرنا ہے لیکن چونکہ روزہ میں اللّٰہ تعالیٰ کے دشمن نفسِ امارہ پر قہر کرنا ہے اس لیے یہ حسن ہے۔

(۳)......حج بھی فی نفسه سفر اور مختلف جگہوں کی زیارت کا نام ہے لیکن وہ مکان کہ جس کو اللّٰہ تعالیٰ نے تمام جگہوں پر شرف بخشا اس کے شرف کی وجہ سے حج حسن ہے۔

فائدہ: مذکورہ وسائط (فقر، عداوت، شرفِ مکان) اختیاری نہیں بلکہ **اللہ تعالیٰ** کی خِلقت سے ہیں، اس لیے یہ وسائط نہ ہونے کی طرح ہیں اور زکوۃ، روزہ، حج میں سے ہر ایک حسن لِغَیرہ نہیں بلکہ حسن لِعَینہ ہوگا۔

ماتن کے تسامح پر تنبیہ: شارح فرماتے ہیں: مذکورہ اقسام کو بیان کرنے میں ماتن سے تسامح ہوا ہے، کیونکہ مذکورہ اقسام کے مطابق قسمِ ثالث اور قسم اول وثانی کے مابین تباین نہیں ہے، اس لیے کہ قسمِ ثالث سقوط کا احتمال نہیں رکھے گی تو قسم اول سے تباین نہ رہا اور اگر سقوط کا احتمال رکھے تو قسم ثانی سے تباین نہ رہا؛ لہٰذا ماتن پر لازم تھا کہ وہ یوں کہتے: حسن لِعَینہ کی دو اقسام ہیں: (۱)......حسن لِعَینہ بالذات وبلا واسطہ، (۲)......حسن لِعَینہ بالواسطہ۔ پھر قسم اول کی دو اقسام ہیں: (۱)......حسن سقوط کا احتمال رکھتا ہوگا، یا (۲)......سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہوگا۔

سوال: حسن لِغَیرہ کی اقسام بیان کریں۔

جواب: **ھو اما ان لایتادی بنفس المامور بہ اویتادی، الخ.** حسن لِغَیرہ کی تین اقسام ہیں: (۱)......**نفسِ مامور بہ** (مثلا: وضو) کو ادا کرنے سے وہ غیر کہ جو وجہِ حسن ہے (نماز) ادا نہیں ہوگا۔ مثلاً، **وضو فی نفسہ** اعضا کو ٹھنڈا کرنے، صاف کرنے اور پانی استعمال کرنے کا نام ہے، لیکن یہ نماز کی وجہ سے حسن ہے اور جو وجہِ حسن ہے (نماز) وہ اس **مامور بہ** (وضو) کو ادا کرنے سے ادا نہ ہوگا بلکہ اس کے لیے قصداً دوسرا فعل کرنا ضروری ہے اور وضو میں نیت کی تو اس پر ثواب بھی ملے گا۔

(۲)......**نفسِ مامور بہ** (مثلا: جہاد) کو ادا کرنے سے وہ غیر کہ جو وجہِ حسن ہے (اعلاءِ کلمۃ اللہ) ادا ہو جائے گا۔ مثلاً: (۱)...... جہاد **فی نفسہ** اللہ عَزَّوَجَلَّ کے بندوں کو عذاب دینا اور اللہ عَزَّوَجَلَّ کے شہروں کو ویران کرنا ہے، لیکن یہ **اِعلاءِ کلمۃُ اللّٰہ** کی وجہ سے

حسن ہے اور جو وجہِ حَسن (اعلاء کلمة الله) ہے وہ نفسِ مامور به (جہاد) کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ (۲)......لوگوں پر حدود قائم کرنا فی نفسه تعذیب ہے، لیکن لوگوں کو گناہوں سے روکنے کا سبب ہونے کی وجہ سے یہ حسن ہے، اور جو وجہِ حَسن (گناہوں سے روکنا) ہے وہ نفسِ مامور به (حدود) کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔ (۳)......نمازِ جنازہ فی نفسه درست نہیں ہے کیونکہ یہ بتوں کی عبادت کے مشابہ ہے لیکن مسلمانوں کے حق کو پورا کرنے کی وجہ سے یہ حسن ہے، اور جو وجہِ حَسن (حقِ مسلم کی ادائیگی) ہے وہ نفسِ مامور به (جنازہ کی ادائیگی) کو ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا۔

(۳)......مامور به اپنی شرط میں پائے جانے والے حُسن کی وجہ سے حَسن ہوگا۔ مثلاً، قدرت، الله تعالیٰ قدرت وطاقت کے مطابق ہی بندہ کو حکم فرماتا ہے اور یہ بات بھی حسن ہے۔

نوٹ: یہ قسم فی الواقع کوئی الگ قسم نہیں ہے بلکہ یہ گزشتہ پانچ اقسام کے لیے شرط ہے اس لیے جمہور علما نے اس کو بطورِ قسم ذکر نہیں کیا۔ اس کو تسامحاً فخر الاسلام نے چھٹی قسم بنایا ہے جو کہ گزشتہ پانچ اقسام کی جامع ہے۔

اعتراض: زکوٰۃ، روزہ اور حج وسائط کے ساتھ حسن ہیں جبکہ جہاد، نمازِ جنازہ، اقامتِ حدود بھی وسائط کے ساتھ حسن ہیں، پھر زکوٰۃ، روزہ، حج کو حسن **لعینه** اور جہاد، نمازِ جنازہ اور اقامتِ حدود کو حسن **لِغیرہ** کیوں کہا؟

جواب: زکوٰۃ، روزہ، حج کے حسن ہونے کے وسائط اختیاری نہیں خَلقی ہیں، (جیسا کہ ماقبل میں اس کا بیان گزرا) اس لیے یہ وسائط نہ ہونے کی طرح ہیں اور زکوٰۃ، روزہ، حج کے حُسن کو حَسن **لِعَینه** فرمایا گیا، جب کہ جہاد، نمازِ جنازہ اور اقامتِ حدود کے حَسن ہونے کے وسائط (کافر کا کفر، میت کا اسلام، ہتکِ حرمتِ معاصی) اختیاری ہیں، لہٰذا ان کا اعتبار کیا گیا

اور جہاد، نمازِ جنازہ اور اقامتِ حدود کے حُسن کو حَسن لِغَیرہ فرمایا گیا۔

سوال: قدرت کو حسن لغیرہ کی قسمِ ثالث کی مثال قرار دینے پر کیا اعتراض کیا گیا ہے؟

جواب: شارح فرماتے ہیں: یہ مثال **مامور بہ** حسن **لِغَیرہ** کی قسمِ ثالث کی نہیں ہے بلکہ یہ مثال تو اس شرط کی ہے کہ جس کی وجہ سے **مامور بہ** حسن **لغیرہ** کی قسمِ ثالث حسن ہوتی ہے۔ ہاں اگر یہاں پر مضاف مقدر مانیں یعنی تقدیری عبارت یہ ہو (مشروط القدرۃ) تو اب یہ قسمِ ثالث کی مثال بن جائے گی، یا پھر یہ بھی ہوسکتا ہے ''**او یکون حسنا**'' کی ضمیر ''**غیرہ**'' کی طرف راجع ہو جیسا کہ ''**یتادی**'' اور ''**لا یتادی**'' کی ضمیر ''**غیرہ**'' کی طرف راجع ہے۔ اس صورت میں نہ تو انتشارِ ضمائر لازم آئے گا اور نہ ہی مضاف کو مقدر ماننے کا تکلف کرنا پڑے گا، لیکن اس صورت میں شرط مشروط کے معنی میں ہوگا، مقصود منقلب ہو جائے گا اور مدعی برعکس ہو جائے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ مقام تکلفات سے خالی نہیں ہے۔

قدرت کی بحث

سوال:قدرت کی اقسام بیان کریں۔

جواب:قدرت کی دو قسام ہیں اور یہاں دوسری قسم مراد ہے۔**(۱)**......**حقیقی قدرت** : جس کے ساتھ بندہ فعل پر قادر ہو اور وہ قدرت فعل کے لیے علت بنے۔

(۲)......**قدرت بمعنی سلامتی اسباب وصحتِ جوارح**:قدرت کی اس قسم سے مراد یہ ہے کہ اسباب و آلات سلامت ہوں اور اعضاء صحیح ہوں،لہذا بندہ مامور بہ کا مکلّف اس وقت ہوگا کہ جب قدرت مذکورہ معنی ثانی کے مطابق پائی جائے۔اس لیے وضو کی قدرت پانی کے پائے جانے سے ملے گی اور پانی نہ ملے تو تیمّم لازم ہوگا،جب خوف نہ ہو اور قبلہ کی جہت بھی معلوم ہو تو قبلہ کی طرف منہ کرنے کی قدرت ہوگی ورنہ جہتِ قدرت یا تحری لازم ہوگی،نمازی صحت مند ہو تو قیام پر قدرت شمار ہوگی ورنہ بیٹھ کر یا اشارہ سے نماز پڑھنا لازم آئے گا۔ بندہ صحت مند و مقیم ہو تو روزہ پر قدرت شمار ہوگی ورنہ قضا اس کا خلیفہ ہے اور جب زادِ راہ اور سواری حاصل ہو،اعضا درست ہوں اور راستے کا امن بھی حاصل ہو تو حج پر قدرت حاصل ہوگی ورنہ اس پر حج فرض نہیں ہوگا۔

سوال:قدرت (بمعنی سلامتی آلات وصحتِ جوارح) **کی کل کتنی اقسام ہیں؟**

جواب:(مذکورہ معنی میں)قدرت کی دو اقسام ہیں:(۱)......**قدرتِ مطلق**،(۲)......**قدرتِ کامل**۔

قدرتِ مطلق کا بیان

قدرت کی وہ ادنیٰ مقدار جس کے ساتھ بندہ مامور بہ کو ادا کرنے پر قادر ہو جائے اسے قدرتِ مطلق یا قدرتِ ممکنہ کہتے ہیں۔

فائدہ:قدرت کی مذکورہ قسم ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔

مثلاً:ظہر کی ادا واجب ہونے کے لیے اتنا وقت ضروری ہے کہ بندہ چار رکعتیں ادا

کر سکے، قدرت کی اسی ادنیٰ مقدار کو ماتن نے قدرتِ مطلق کا نام دیا ہے۔

حکم: قولہ: بخلاف الاولٰی حتی لا یسقط الحج و صدقۃ الفطر بھلاک المال. واجب کے باقی رہنے کے لیے قدرتِ ممکنہ کا باقی رہنا واجب نہیں کیونکہ یہ شرط محض ہے؛ جیسا کہ نکاح میں گواہوں کا باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔

سوال: قدرتِ مطلق کے حکم پر متفرع ہونے والے مسائل بیان کریں۔

جواب: اس پر درج ذیل مسائل متفرع ہوتے ہیں: (۱)...... مال کے ہلاک ہونے کے بعد بھی حج کا وجوب باقی رہے گا کیونکہ یہ قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے کہ زادِ قلیل و ایک سواری وہ ادنی استطاعت ہے کہ جس کے ساتھ بندہ حج کی ادائیگی پر قادر ہو جاتا ہے؛ جبکہ اس میں قدرتِ میسرہ تو یہ ہوگی کہ بہت سارے خادم، سواریاں، مال اور مددگار رہوں، لہذا قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود حج فرض ہی رہے گا۔

(۲)......اسی طرح صدقہ فطر بھی قدرتِ ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا کہ اس میں حولانِ حول اور نماء شرط نہیں ہے۔ لہذا عید کے دن مال ہلاک ہو گیا تب بھی صدقہ فطر کا وجوب باقی رہے گا۔

امام شافعی کا مؤقف: جس کے پاس ایک دن سے زیادہ خوراک ہو اس پر صدقہ فطر واجب ہے مالکِ نصاب ہونا شرط نہیں ہے۔

اعتراض: اس سے قلبِ موضوع لازم آئے گا کہ آج کسی کو صدقہ دے اور کل کو وہی صدقہ مانگتا پھرے۔

شارح کی طرف سے ماتن پر اعتراض: ماتن نے قدرت کی تقسیم مطلق و کامل کی طرف کی حالانکہ مناسب یہ تھا کہ مطلق و مقید یا کامل و قاصر کی طرف کرتے۔

اعتراض: یہاں مَقْسَم (قدرت) اور قسم (قدرتِ مطلق) کے مابین اتحاد لازم آ رہا ہے کیونکہ

مَقْسم (قدرت) کا معنیٰ ہے: مـا یتـمکن بها العبد. اور یہی معنیٰ قسم کا بیان کیا گیا ہے؛ لہذا اس سے تقسیم الشیٔ الٰی نفسه والی غیرہ لازم آئے گا، جوکہ باطل ہے۔

جواب: ماتن نے قسم کی تعریف میں ''ادنیٰ'' کی قید لگائی ہے، یعنی: ادنـی مـا یتمکن بها العبد. لہذا قِسم اور مَقْسم کی تعریف میں فرق ہوگیا اور مذکورہ اعتراض باقی نہ رہا۔

فائدہ: یاد رہے کہ قضا کے لیے مذکورہ قدرت مطلقا شرط نہیں ہے بلکہ جب اس سے فعل مطلوب ہوگا تب یہ قدرت شرط ہوگی۔

سوال: قدرتِ مطلق کا تَحَقُّق ضروری ہے یا تَوَهُّم بھی کافی ہے؟

جواب: الشرط توهمه لا حقیقته حتی اذا بلغ الصبی او اسلم الکافر، الخ.

امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لیے مذکورہ قدرتِ مطلق کا مُتَحَقَّقُ الوجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مُتَوَهَّمُ الوجود ہونا ہی کافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ظہر کی نماز کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لیے چار رکعتیں پڑھنے کی مقدار وقت کافی ہے اور وقت کی اتنی مقدار کا فـــی الـــواقـــع موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا وہم ہونا بھی کافی ہے۔ لہذا نماز کا اگر صرف اتنا وقت باقی تھا کہ جس میں صرف تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اس وقت میں بچہ بالغ ہوگیا، یا کافر مسلمان ہوگیا، یا حائضہ پاک ہوگئی تو ان سب پر نماز واجب ہوجائے گی کیونکہ اس قلیل وقت میں مکمل نماز کی ادائیگی کا امکان متوهم الوجود ہے وہ اس طرح کہ سورج اپنی جگہ ٹھہر جائے اور یہ افراد نماز ادا کرلیں، اور سورج کا رکنا بلکہ واپس پلٹنا خلاف عادت ممکن ہی نہیں بلکہ واقعہ بھی ہے؛ مثلا: (۱)......حضرت سلیمان عَلٰی نَبِیِّنَا وعَلَیْهِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کے لیے سورج لوٹایا گیا اور آپ نے نمازِ عصر ادا کی، (۲)......حضرت یوشع بن نون عَلٰی نَبِیِّنَا وعَلَیْهِ الصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ کے لیے سورج کو روک دیا گیا اور (۳)......نبی کریم صَلَّی اللّٰه تَعَالٰی عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّم کی دعا سے حضرت علی رَضِیَ اللّٰه

تَعَالٰی عَنْہ کی نماز کے لیے سورج کو واپس لوٹایا گیا۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ قدرتِ مطلق کا متوھم الوجود ہونا کافی ہے، اس قاعدے کے مطابق زادِراہ اور سواری کے حصول کا وہم بھی ہو تو حج فرض ہونا چاہیے؟

جواب: حج کے معاملہ میں اس کا اعتبار کرنے سے حرجِ عظیم لازم آئے گا، اور اگر اس کا اعتبار کریں بھی تو اس کا ثمرہ وجوبِ قضا میں ظاہر نہ ہوگا کہ حج کی قضا نہیں ہے بلکہ اس کا ثمرہ گناہ گار ہونے اور وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ بات غیر معقول ہے۔

سوال: قدرت کی دوسری قسم کی وضاحت کریں۔

جواب: قدرت کی قسم ثانی کا نام قدرتِ کامل ہے اور اس کو قدرتِ میسرہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ قدرت بندے پر ادائیگی کو آسان وسہل کر دیتی ہے۔ اس کا معنیٰ یہ نہیں ہے کہ مامور بہ اس سے قبل مشکل تھا پھر اللّٰہ تعالٰی نے اس کو آسان فرما دیا بلکہ معنیٰ یہ ہے کہ اللّٰہ تعالٰی ابتداء ہی اس کو بطریقِ یُسر وسہل واجب فرمایا ہے۔

حکم: قدرت کی یہ قسم جب تک باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا اور جب یہ قدرت مُنْتَفِی ہو جائے گی تو واجب بھی مُنْتَفِی ہو جائے گا کیونکہ اس قدرت کے مُنْتَفِی ہو جانے کے باوجود اگر واجب ذمہ میں باقی رہے تو آسانی مشکل میں تبدیل ہو جائے گا۔

سوال: قدرتِ کاملہ کے حکم پر متفرع ہونے والے مسائل بیان کریں۔

جواب: اس پر متفرع ہونے والے تین مسائل ملاحظہ فرمائیں:

قولہ: حتی تبطل الزکاۃ والعشر والخراج بھلاک المال.

﴿1﴾......**زکوٰۃ:** زکوٰۃ پر قدرت تو نصاب کے ملک میں آنے سے ہی ہوگئی تھی لیکن جب زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نصابِ حولی کی شرط لگا دی گئی تو معلوم ہوگیا کہ یہاں قدرتِ میسرہ پائی جا رہی ہے لہٰذا سال مکمل ہونے کے بعد کل مال آفتِ سماوی سے

ہلاک ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوجائے گی۔

﴿2﴾......**عشر**؛ اس میں قدرتِ ممکنہ تو نفسِ زراعت سے ہی حاصل ہوگئی لیکن جب نوعشر اپنے پاس رکھ کر صرف ایک عشر دینے کا حکم دیا گیا تو معلوم ہوا کہ عشر بطریقِ یسر واجب ہوتا ہے، لہذا کل کھیتی ہلاک ہوگئی تو کُل عشر اور بعض کھیتی ہلاک ہوگئی تو اس کے حصہ کے مطابق عشر ساقط ہوجائے گا۔

﴿3﴾......**خراج**؛ اس میں اسباب کے ساتھ زراعت پر قدرت ضروری ہے خواہ یہ قدرت تحقیقی ہو کہ کھیتی بوئی گئی یا تقدیری ہو کہ زمین بیکار چھوڑ دی گئی حالانکہ فصل اگانے پر قدرت تھی، لہذا کسی آفت کے سبب کل کھیتی ہلاک ہوگئی تو کل خراج اور بعض ہلاک ہوئی تو اس کے حصہ کے مطابق خراج ساقط ہوگا، کیونکہ یہ قدرتِ میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔

مامور بہ کے لیے صفت جواز ثابت ہونا

سوال: شرائط وارکان کی رعایت کے ساتھ مامور بہ کو ادا کرنے سے کیا اس کے لیے صفت جواز ثابت ہوجائے گی؟

جواب: متکلمین کا مؤقف: جب تک خارج سے اس بات پر کوئی دلیل نہ آجائے کہ اس نے تمام شرائط وارکان کو جمع کیا ہے اس وقت تک ہم صفتِ جواز (سقوطِ قضا خواہ حقیقی ہو یا تقدیری) کو ثابت نہیں کریں گے۔

دلیل: کسی شخص نے وقوفِ عرفات سے قبل جماع سے حج فاسد کرلیا تو شریعت کی طرف سے بقیہ افعال کو مکمل کرنے کا وہ مامور ہے اور اس مامور بہ (یعنی حج کے بقیہ افعال) کو ادا کرنے کے باوجود صفت جواز ثابت نہیں ہوتی کہ آئندہ سال اس کی قضا اس پر لازم ہوتی ہے۔

فقہا کا مؤقف: شرائط وارکان کی رعایت کے ساتھ مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کے لیے

صفتِ جواز (یعنی حکم کی پیروی جس کا بندہ مکلّف ہے) ثابت ہوجائے گی اور کراہت منتفی ہوجائے گی۔

دلیل: مامور بہ کو ادا کرنے سے اگر صفتِ جواز (یعنی حکم کی پیروی جس کا بندہ مکلّف ہے) ثابت نہ ہو تو اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی۔

متکلمین کی دلیل کا رد: اس اِحرام کے حج کو وہ ادا کرے گا اور اِس (مامور بہ) کے ذمہ سے فارغ ہوجائے گا اور آئندہ سال میں حجِ صحیح کا لزوم نئے امر کے سبب ہوگا۔

امام ابوبکر رازی کا مؤقف: امرِ مطلق سے کراہت کا انتفا ثابت نہیں ہوتا۔

دلیل: تغیرِ شمس کے وقت اسی دن کی عصر پڑھنے کا امر ہے، اور اس مامور بہ کو ادا کرنے کے باوجود یہ شرعاً مکروہ ہے، اسی طرح حدث کی حالت میں طواف مامور بہ ہے لیکن شرعاً مکروہ ہے۔

امام ابوبکر کی دلیل کا رد: یہ کراہت نفسِ مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ معنی خارج (سورج کے پجاریوں اور حدث کی حالت میں طواف کرنے والے گروہ کے ساتھ مشابہت) کی وجہ سے ہے اور یہاں معنی خارج مُضر نہیں ہے۔

سوال: صفتِ جواز سے کیا مراد ہے؟

جواب: متکلمین کے نزدیک اس کا معنی ہے سقوطِ قضا خواہ حقیقی ہو (جس کی قضا ہے جیسے پانچ نمازیں) یا تقدیری ہو (جس کی قضا نہیں مثلاً جمعہ کی نماز) جبکہ فقہا کے نزدیک صفتِ جواز موافقۃِ امر کے معنی میں ہے اس معنی کا ثبوت متفق علیہ ہے، اس میں اختلاف نہیں ہے۔

فائدہ: علامہ ابن مالک کے بقول متکلمین وفقہا کے مابین اختلاف لفظی ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک جواز سقوطِ قضاء کے معنی میں ہے اور یہ بات دلیلِ زائد کے بغیر معلوم نہیں ہوسکتی جبکہ فقہا کے نزدیک جواز حکم کی پیروی کے حصول کے معنی میں ہے، اور متکلمین اس

کا انکار نہیں کرتے۔

سوال: مامور بہ کے وجوب کے منسوخ ہونے کے بعد کیا وہ مامور بہ جائز رہے گا یا وجوب کے ساتھ اس کا جواز بھی منسوخ ہو جائے گا؟

جواب: واذا عدمت صفة الوجوب للمامور به لاتبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي. **امام شافعی کا مؤقف:** مذکورہ صورت میں جواز باقی رہے گا۔

دلیل: صومِ عاشورآء میں وجوب منسوخ ہے لیکن استحباب اب بھی باقی ہے۔

احناف کا مؤقف: مذکورہ صورت میں جواز بھی باقی نہ رہے گا۔

دلیل: اعضاء خاطئہ کو کاٹ دینا بنی اسرائیل پر واجب تھا ہم سے اس کا وجوب منسوخ ہے اور اس کا جواز بھی باقی نہیں ہے۔

شوافع کی دلیل کا رد: یوم عاشورآء کے روزے کا استحباب اس دلیل سے ثابت نہیں کہ جو موجبِ ادا تھا بلکہ اس کا استحباب ایک اور دلیل یعنی قیاس سے ثابت ہے۔

ثمرۂ اختلاف: حدیث پاک: "من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليائت بالذی وہ خیر "اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کفارے کو حِنث پر مقدم کرنا واجب ہے جبکہ اجماع کے سبب کفارے کو حِنث پر مقدم کرنا منسوخ ہو چکا ہے۔لیکن کفارہ کو حِنث پر مقدم کرنا جائز ہے یا نہیں؟

مذکورہ اختلاف کی وجہ سے شوافع کے نزدیک کفارہ کو حِنث پر مقدم کرنا جائز ہے،لہذا کسی نے حِنث سے قبل کفارہ دیا تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔

جبکہ احناف کے نزدیک کفارہ کو حِنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے،لہذا کسی نے حِنث پر کفارے کو مقدم کیا تو اس کا کفارہ ادا نہ ہوگا۔

سوال: وقت کے ساتھ مقید ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے مامور بہ کی کتنی اقسام ہیں؟

جواب: **والامر نوعان مطلق عن الوقت كالزكوة وصدقة الفطر ومقيد به.**

امر کی دواقسام ہیں: (۱)......**مطلق**، (۲)...... **مقید بالوقت**۔

﴿1﴾......**مطلق کی تعریف:** وہ امر جوکسی وقت کے ساتھ مقید نہ ہو کہ اس وقت کے فوت ہوجانے سے مامور بہ بھی فوت ہوجائے مثلاً زکوۃ اورصدقہ فطر یہ دونوں سبب و شرط (حولانِ حول وملکِ مال، اوررأس ویوم فطر) کے پائے جانے کے بعد کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتے بلکہ جب بھی ان کوادا کیا جائے گا یہ ادا ہی ہوں گے قضا نہیں ہوں گے، اگرچہ تعجیل مستحب ہے۔

سوال: امر مطلق ، علی الفور واجب ہوتا ہے یا علی التراخی؟

جواب: **امام کرخی:** امر مطلق عن الوقت، علی الفور واجب ہوتا ہے۔

دلیل: عبادت میں احتیاط کے پیشِ نظر علی الفور واجب ہوگا۔

دیگر: امرِ مطلق، علی التراخی واجب ہوتا ہے، لیکن تعجیل مستحب ہے۔

دلیل: امرِ مطلق کا موضوع تیسیر و تسہیل ہے اگر اس کو علی الفور لازم کریں تو اس میں عسر محض آجائے گا جبکہ عسر یسر کے مناقض ہے۔

﴿2﴾......**مقید بالوقت کی تعریف:** جوکسی وقت کے ساتھ مقید ہو کہ اس وقت کے فوت ہوجانے سے اس کی ادائیگی فوت ہوجائے، مثلاً نماز، روزہ۔

سوال: امرِ مقید بالوقت کی اقسام بیان کریں

جواب: اس کی چار اقسام ہیں: (۱)......وقت مُؤَدّٰی کے لیے ظرف، ادا کے لیے شرط اور وجوب کے لیے سبب ہوگا، مثلاً: نماز کا وقت۔

ظرف: اس سے مراد یہ ہے کہ وقت اس مامور بہ کے لیے معیار نہ ہو بلکہ وقت مُؤَدّٰی سے زیادہ ہو؛ مثلاً: چار رکعت فرض پڑھنے کے لیے چار سے پانچ منٹ لگتے ہیں لیکن اس

کا وقت بہت وسیع ہے۔

شرط: اس سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کے آنے سے قبل **مامور بہ** ادا نہ ہو اور اس کے فوت ہو جانے سے مامور بہ کی ادائیگی فوت ہو جائے۔

سبب: اس سے مراد یہ ہے کہ **مامور بہ** کو واجب کرنے میں اس وقت کو تاثیر حاصل ہو اگرچہ کہ مؤثرِ حقیقی **اللہ** تعالیٰ ہے، لیکن ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے وجوب کی اضافت وقت کی طرف کرتے ہیں۔

مثال: وقت نماز کے لیے **ظرف** ہے کیونکہ یہ **علی وجہ السنة** نماز ادا کرنے سے زائد ہے، یہی وقت نماز کے لیے **شرط** بھی ہے کیونکہ وقت آنے سے قبل نماز ادا کرنا درست نہیں ہے اور اس کے فوت ہونے سے نماز فوت ہو جاتی ہے، اور یہی وقت نماز کے وجوب کے لیے سبب ہے کیونکہ اسی وقت کی صفتِ صحت و کراہت کے **سبب** نماز کی ادائیگی بھی صحیح اور مکروہ ہوتی ہے۔

حکم: **من حکمه اشتراط نیت التعیین**، (۱)......اس میں نیت کو متعین کرنا شرط ہے ،مثلاً: میں آج کی ظہر کی نیت کرتا ہوں اور مطلقا نیت سے فرض ادا نہ ہو گا حتی کہ جزءِ آخر میں بھی نیت ساقط نہ ہو گی۔

(۲)......وقت کے کسی حصے کو نماز کی ادائیگی کے لیے متعین کرنے سے وہ حصہ متعین نہ ہو گا، مگر جس وقت میں نماز ادا کی جائے گی۔ جس وقت کو نماز کے لیے متعین کیا گیا اگر اس سے ہٹ کر نماز پڑھی تو یہ قضا نہیں ادا ہی ہو گی، جیسا کہ کفارے کی اقسام میں سے کسی کو متعین کرنے سے وہ متعین نہیں ہوتی۔

اعتراض: وقت نماز کے لیے شرط ہے تو نماز کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز ہونی چاہیے۔

جواب: **وتقدیم المشروط علی الشرط جائز اذا کان الشرط شرطا**

للوجوب. (۱)......اگر شرط، شرطِ وجوب ہوتو مشروط شرط پر مقدم ہوسکتا ہے جیسا کہ زکوٰۃ میں حولانِ حول کی شرط، شرطِ وجوب ہے؛ اور اگر شرط، شرطِ جواز ہوتو مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا، جیسا کہ نماز کی تمام شرائط۔

(۲)......**وتقديم المسبب على السبب لايجوز اصلا.** یہی وقت نماز کے لیے سبب بھی ہے (اور مسبب سبب پر مقدم نہیں ہوتا) لہذا نماز کو وقت پر مقدم نہیں کر سکتے۔

سوال: ماقبل میں مذکور ہوا کہ وقت نماز کے لیے ظرف بھی ہے اور سبب بھی حالانکہ بحسبِ ظاہر ظرفیت اور سبَبِیَّت جمع نہیں ہوسکتے۔ کیونکہ نماز کو اگر وقت کے اندر ادا کیا جائے تو وقت سبب نہ بنے گا اور اگر نماز کو وقت میں ادا نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ بنے گا۔

جواب: **ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الخ.** جمیع وقت نماز کے لیے **ظرف**، مطلق وقت نماز کے لیے **شرط** اور ادائیگی کے ساتھ متصل جزءِ اوّل ادا نماز کے لیے اور کل وقت قضا نماز کے لیے **سبب** بنتا ہے۔

سوال: وقت کا کون سا حصّہ نماز کے لیے سبب بنے گا؟

جواب: **وهو اما ان يضاف الى الجزء الاول اوالى مايلى ابتداء الشروع، الخ** اس کی چار صورتیں ہیں: (۱)......جزءِ اوّل، (۲)......شروع کی ابتداء کے ساتھ جو جزء ملا ہوا ہو، (۳)......تنگ وقت ہوجانے پر جزءِ ناقص، (۴)......مکمل وقت۔

﴿1﴾ **جزءِ اوّل:** اصل یہ ہے کہ ہر مسبَّب اپنے سبب کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے، لہذا نماز کو اوّل وقت میں ادا کیا گیا تو جزءِ **سابق على التحريمة** وجوبِ صلوٰۃ کا سبب ہوگا۔

﴿2﴾......**مَايَلِى اِبْتِدَاءَ الشُّرُوع:** اوّلِ وقت میں نماز شروع نہ کرنے کی صورت میں اس کے بعد والے اجزاءِ صحیحہ وجوبِ نماز کا سبب بنیں گے۔

﴿3﴾......**جزءِ ناقص:** اَجزاءِ صحیحہ میں نماز کو ادا نہ کیا گیا حتی کہ وقت تنگ ہوگیا تو

آخری وقت جوکہ جزءِ ناقص ہے وجوبِ نماز کا سبب بنے گا،لیکن جزءِ ناقص صرف عصر میں آ سکتا ہے کیونکہ بقیہ نمازوں کے اوقات اجزاءِ صحیحہ پر مشتمل ہوتے ہیں اور جزءِ ناقص کی مقدار بقدر وسعتِ تحریمہ ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک چار رکعت ادا کرنے کی مقدار ہے۔

سوال: نمازِ عصر کے دوران غروبِ آفتاب سے نماز فاسد نہیں ہوتی جبکہ فجر کی نماز کے دوران طلوعِ آفتاب سے نماز فاسد ہوجاتی ہے؛ وجہ فرق کیا ہے؟

جواب: **فان کان ھذاالجزء الاخیر کاملا کمافی صلوۃ الفجر وجبت،الخ.** اگر اجزاءِ متقدمہ میں نماز ادا نہ کی جائے تو جزءِ اخیر وجوبِ صلوٰۃ کا سبب بننے کے لیے متعین ہوجاتا ہے لہذا اگر جزءِ اخیر کامل ہو تو وجوب بھی کامل ہوگا، جیسے: نمازِ فجر کے وقت کا جزءِ اخیر کامل ہے تو وجوب بھی کامل ہوگا۔ لہذا طلوعِ آفتاب کے سبب فساد آئے گا اور نماز باطل ہوجائے گی کیونکہ نماز واجب کامل ہوئی تھی اور اس نے اس کو ادا ناقص کیا، اور اگر جزءِ اخیر ناقص ہو جیسا کہ نمازِ عصر کے وقت کا جزءِ اخیر ناقص ہے تو نماز بھی ناقص واجب ہوگی؛ لہذا غروبِ آفتاب کے سبب فساد آیا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ نماز ناقص ہی لازم ہوئی تھی اور اس نے ادا بھی ناقص کی۔

اعتراض: مَایَلِی اِبْتِدَاءَ الشُّرُوع یہ جزءِ اوّل اور جزءِ ناقص دونوں شامل ہے، لہذا ان کو الگ طور پر ذکر کرنے کی حاجت نہ تھی۔

جواب: اگرچہ کہ مَایَلِی اِبْتِدَاءَ الشُّرُوع جزءِ اوّل اور جزءِ ناقص دونوں کو شامل ہے لیکن اہتمامِ شان کی وجہ سے جزءِ اوّل کو الگ طور پر ذکر کیا گیا کیونکہ امامِ اعظم رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه کے سوا تمام ائمہ اوّل وقت میں نماز کی ادائیگی کو مستحب فرماتے ہیں اور اور جزءِ ناقص کو الگ طور پر اس لیے ذکر کیا کہ اس میں امام زفر رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْه کا اختلاف ہے۔

﴿4﴾......**مکمل وقت:** جب نماز وقت سے فوت ہوجائے تو کل وقت قضا نماز کے لیے سبب بنے گا اور کل وقت چونکہ کامل ہے لہذا قضا بھی کامل ہوگی اور اس قضا کا کامل وقت میں ہونا بھی ضروری ہوگا؛ لہٰذا گذشتہ دن کی عصر کی قضا آج کی عصر کے وقتِ ناقص میں ادا نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ کامل واجب ہوئی تھی اور اس وقتِ ناقص میں ادا نہ ہوگی، لیکن آج کے دن کی عصر ادا ہوسکتی ہے کیونکہ یہی وقتِ ناقص اس کا سبب ہے لہذا واجبِ ناقص کو وقتِ ناقص میں ادا کیا جائے گا اور یہ درست ہے۔

اعتراض: لایقال ان من شرع صلوۃ العصر فی اول الوقت ثم مدھا،الخ.

کسی شخص نے نمازِ عصر اوّل وقت میں شروع کی پھر اس نے تعدیل وتطویل کے ساتھ اس کو اتنا لمبا کیا کہ سورج غروب ہوگیا تو اس کی نماز فاسد ہونی چاہیے کیونکہ اس پر یہ نماز واجب کامل ہوئی تھی لیکن اس نے اس کو مکمل ناقص کیا؟

جواب: ہر نماز کے اندر عزیمت یہ ہے کہ وہ ابتداءِ وقت سے انتہاءِ وقت تک ہو؛ لہذا عزیمت پر عمل کرنے کی وجہ سے اس کراہت سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لیے اس صورت میں کراہت کی اس مقدار کو معاف رکھا گیا ہے۔

(2)......**مامور بہ مقید بالوقت کی قسمِ ثانی:** وقت مُؤَدّی کے لیے معیار، ادا کے لیے شرط اور وجوب کے لیے سبب ہوگا مثلاً: رمضان کا مہینہ۔

معیار ہونے کا مطلب: اس سے مراد یہ ہے کہ وقت مُوَقَّت کو گھیرے ہوئے ہو کہ وقت اس سے زیادہ نہ ہو۔ اس میں وقت کے لمبا ہونے سے مُوَقَّت لمبا ہوجائے گا اور وقت کے کم ہونے سے مُوَقَّت کم ہوجائے گا، جیسا کہ روزے کے لیے وقت معیار ہے، اس میں وقت (دن) کے لمبا ہونے سے مُوَقَّت (روزہ) لمبا ہوجائے گا جیسا کہ گرمیوں میں اور وقت کے کم ہونے سے مُوَقَّت کم ہوجائے گا جیسا کہ سردیوں میں۔

(شرط اور وجوب کی وضاحت قسمِ اوّل میں گزر گئی۔)

سوال: شہرِ رمضان کا کون سا حصّہ وجوبِ صوم کا سبب ہے؟

جواب: **وقد اختلف فيه ،فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام،الخ.**

اس میں اختلاف ہے: (۱)...... پورا مہینہ وجوبِ صوم کا سبب ہے، (۲)...... راتیں نہیں صرف دن وجوبِ صوم کا سبب ہیں، (۳)...... مہینے کا جزءِ اوّل پورے مہینے کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے، (۴)...... ہر دن کا اوّل حصہ اس دن کے روزے کے وجوب کا سبب ہے۔

سوال: امر مقید بالوقت کی قسمِ ثانی کا حکم بیان کریں۔

جواب: فيصير غيره منفيا ،فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الاسم ،الخ. (۱)...... شہرِ رمضان روزوں کے لیے چونکہ معیار ہے اس لیے شہرِ رمضان میں فرض کے علاوہ کوئی اور روزہ درست نہ ہوگا جیسا کہ نبی کریم صَلَّى اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْه وَاٰلِه وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا: جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو صرف رمضان ہی کا روزہ ہوگا۔ (۲)...... اس میں نیت کو معین کرنے کی شرط نہیں ہے، کیونکہ نیّت کو معیّن کرنے کی شرط غیر کے جواز کی وجہ سے ہوتی ہے جیسا کہ فرض نماز کے وقت میں غیرِ فرض یعنی نوافل پڑھنا جائز ہے، جبکہ یہاں (رمضان المبارک کے مہینے میں) فرض کے علاوہ روزہ رکھنا جائز نہیں ہے، لہٰذا تعیّنِ نیّت بھی شرط نہیں ہے۔

شوافع: نماز کی طرح روزہ میں بھی نیّت کو معیّن کرنا شرط ہے۔

امام زفر: اصلِ نیّت ہی کی حاجت نہیں کیونکہ یہاں اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ کی طرف سے تعیین موجود ہے۔

احناف: اصلِ نیت ضروری ہے لیکن نیت کو معیّن کرنا ضروری نہیں ہے کہ **خير الامور اوسطها** لہٰذا اگر کسی نے رمضان کے مطلق روزے کی نیت کی یا وصف میں خطا کر کے

نفل یا منت کے روزے کی نیت کی تو رمضان کا فرض روزہ ہی ادا ہوگا۔

سوال: مسافر نے رمضان المبارک کے علاوہ کسی اور واجب کی نیت کی تو کیا حکم ہے؟

جواب:**الافی المسافرینوی واجباآخراعندابی حنیفة بخلاف المریض.**

مذکورہ صورت میں امامِ اعظم رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کے نزدیک رمضان کا نہیں بلکہ مسافر نے جس واجب کی نیت کی ہے وہی ادا ہوگا۔

دلیل: کیونکہ وجوبِ ادا اس کے حق میں ساقط ہے، لہذا اس کو اختیار ہے کھائے پیئے یا کوئی اور واجب روزہ رکھے۔

صاحبین: جس واجب کی نیت کی وہ نہیں بلکہ رمضان ہی کا ادا ہوگا۔

دلیل: مقیم کی طرح شھودِ شہر اس کے حق میں بھی موجود ہے لیکن آسانی کے لیے اس کو افطار کی رخصت ہے؛ اور جب اس نے روزہ رکھ کر رخصت نہ لی تو حکم اصل کی طرف لوٹ آئے گا لہذا جو نیت کی وہ نہیں بلکہ رمضان کا فرض روزہ ہی ادا ہوگا۔

سوال: رمضان میں مریض کسی اور واجب کی نیت کرے تو کیا حکم ہے؟

جواب: **بخلاف المریض فانه ان نوی نفلااو واجباآخر، الخ.** رمضان المبارک میں مریض کسی اور واجب کی نیت کرے تو اس کا کون سا روزہ ہوگا؟ اس میں چند اقوال ہیں: **قولِ اوّل:** امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں مریض نے جس واجب کی نیت کی وہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا فرض روزہ ہی ادا ہوگا۔

دلیل: کیونکہ مریض کی رخصت عجزِ حقیقی کے ساتھ متعلق ہے اور جب اس نے مشقت کو برداشت کر کے روزہ رکھ لیا تو معلوم ہوگیا کہ یہ مریض نہیں ہے، لہذا رمضان کا فرض روزہ ہی ادا ہوگا -

قولِ ثانی: صاحبِ توضیح کے نزدیک جس واجب کی نیت کی وہی ادا ہوگا۔

دلیل: مسافر کی طرح مریض میں بھی عجزِ تقدیری کا اعتبار ہے، مثلاً مرض کی زیادتی کا خوف۔

قولِ اوّل وقولِ ثانی میں تطبیق: وقیل فی الطبیق بینھماان المریض،الخ. وہ مرض جس میں روزہ ضرر دے، (مثلاً سردی کا بخار، آنکھوں کا درد) اس میں رخصت مرض کی زیادتی کے خوف کے ساتھ متعلق ہوگی اور عجزِ تقدیری معتبر ہوگا، لہذا جس روزہ کی نیت کی وہ ادا ہوجائے گا۔ اوراگر مرض ضرر نہ دے (مثلاً پیٹ کا خراب ہونا) اس میں رخصت عجزِ حقیقی کے ساتھ متعلق ہوگی، لہذا جب اس مریض نے روزہ رکھ لیا تو عجز ثابت نہ ہوا اور اس نے جس واجب کی نیت کی وہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا فرض روزہ ادا ہوگا۔

سوال: رمضان المبارک میں مسافر نے نفل روزہ کی نیت کی تو کیا حکم ہے؟

جواب: وفی النفل عنه روایتان. اس مسئلہ میں امام اعظم رَحْمَۃُ اللّٰہ تعالٰی عَلَیْہ سے دو روایتیں مروی ہیں: (۱)...... رمضان کا فرض روزہ ہوگا، (۲)...... نفلی روزہ ہوگا۔

اختلاف روایات کی وجہ: اس کی وجہ اختلافِ عِلَل ہے۔

پہلی روایت کی علت: مریض کو جب افطار کی رخصت ہے تو رمضان اس کے حق میں شعبان کی طرح ہے اور یہ معلوم ہے کہ شعبان میں مسافر نفلی روزہ رکھ سکتا ہے، لہذا یہاں بھی رکھ سکتا ہے۔

دوسری روایت کی علت: جب اللہ تعالٰی نے مریض کو افطار کی رخصت عطا فرمائی ہے تو اس کو حق حاصل ہے آرام کرے یا بدن کو منافع پہنچائے یا جو قضا وکفارہ اس پر لازم ہیں ان کو ادا کر کے دین کے منافع حاصل کرے، کیونکہ مسافر کا اگر اسی رمضان میں انتقال ہوجائے تو اس رمضان کے روزوں کے سبب اس کا مؤاخذہ نہ ہوگا لیکن گذشتہ قضا وکفارہ کے ترک پر تو اس کا مؤاخذ ہوگا۔ جبکہ نفلی روزہ مریض کے لیے نہ تو مصالحِ دین میں اہم ہے اور نہ ہی مصالحِ دنیا میں، لہذا مسافر نے رمضان میں اگر نفلی روزے کی نیت کی تو نفلی

روزہ نہیں بلکہ رمضان کا فرض روزہ ہی ادا ہوگا اور اگر اس نے کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو جس کی اس نے نیت کی وہی روزہ ادا ہوگا۔

(3)......**ماموربہ مقید بالوقت کی قسمِ ثالث:** وقت مُؤَدّی کے لیے معیار ہوگا لیکن وجوب کے لیے سبب نہیں ہوگا۔ مثلا: قضائے رمضان؛ قضائے رمضان کے لیے وقت کا معیار ہونا ظاہر ہے اور اس وقت کا سبب نہ ہونا بھی واضح ہے کیونکہ قضا کا سبب یہ وقت نہیں بلکہ شہود ِشہرِ سابق ہے؛ کیونکہ ہمارے نزدیک جو اَدا کا سبب ہے وہی قضا کا سبب بنتا ہے اور یہ وقت مُؤَدّی کے لیے شرط بھی نہیں ہے کیونکہ قضائے رمضان کے لیے جب کوئی وقت متعین ہی نہیں تو کس وقت کو شرط بنائیں گے۔

فائدہ: بعض نسخوں میں قسمِ ثالث کی مثال میں نذرِ مطلق کا ذکر آیا ہے کہ اس میں وقت معیار تو ہوتا ہے لیکن سبب نہیں ہوتا بلکہ اس کا سبب نذر ہوتی ہے۔

سوال: نذرِ معین کس قسم میں داخل ہے؟

جواب: فقیل انه مشترک للنذر المطلق فی هذاالمعنی و انمایخالفه، الخ.

نذرِ معین کس قسم میں داخل ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف ہے:

قولِ اوّل: نذرِ معیّن اس معنی کے لحاظ سے نذرِ مطلق کے ساتھ احکام میں مشترک ہے کہ دونوں میں وقت معیار ہے اور دونوں کا سبب یہ وقت نہیں بلکہ نذر ہے، اگرچہ بعض احکام (مثلاً تعیینِ نیت اور عدمِ احتمالِ فوات) میں یہ دونوں باہم مخالف ہیں۔

قولِ ثانی: ظاہر یہ ہے کہ نذرِ معین احکام میں ادائے رمضان کے ساتھ مشترک ہے کیونکہ دونوں میں وقت معیار ہے اور مخصوص ایام میں روزہ کو اپنے اوپر لازم کرتے ہی وقت نذرِ معیّن کے لیے سبب بن گیا جیسا کہ ادائے رمضان میں وہی وقت سبب ہے اگرچہ کہ علمانے نذر کے روزے کے وجوب کا سبب ''نذر'' کو بنایا ہے۔

خلاصۂ کلام: نذرِ معیّن بعض احکام میں نذرِ مطلق و قضائے رمضان اور بعض احکام میں ادائے رمضان کے ساتھ مشترک ہے۔لہذا آپ جس کے ساتھ چاہیں اس کو ملا دیں صاحبِ منتخب الحسامی نے نذرِ معین کو صومِ رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور نذرِ مطلق و قضائے رمضان کو مامور به مقیّدبالوقت میں ذکر ہی نہیں کیا بلکہ انہوں نے ان دونوں قسموں کو مامور به مطلق عن الوقت میں رکھا ہے۔

مامور به موقت بالوقت کی قسمِ ثالث کے احکام: قوله: وتشترط فيه نيةالتعيين ولايحتمل الفوات وكذايشترط فيه التبييت. (۱)......اس میں نیت کو معیّن کرنا شرط ہے اور یہ قسم فوات کا بھی احتمال نہیں رکھتی۔

(۲)......رات ہی سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ غیرِ رمضان سارے کا سارا نفل کا محل ہے؛لہذا جب تک رات ہی سے صومِ عارضی (مثلاً قضاء،کفارہ،نذرِ مطلق) کو نیت کے مقید نہ کیا تو نفلی روزہ ہی ہوگا۔

سوال: نذرِ معیّن میں نیت کے کیا احکام ہیں؟

جواب: یہ روزہ مطلق نیت اور نفل کی نیت سے ادا ہو جائے گا لیکن کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو ادا نہ ہوگا اور اس میں رات ہی سے نیت کرنا بھی ضروری نہیں ہے۔

فائدہ: ہمارے نزدیک یہ قسم (مامور بہ موقت کی قسم ثالث) فوات کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ اَدا ہوگا کیونکہ ساری عمر اس کا محل ہے۔

امام شافعی: اگر کسی نے رمضان المبارک کے روزوں کی قضا نہ کی حتی کہ دوسرا رمضان آ گیا تو فدیہ مع القضاء لازم ہوگا۔

(۴)......**مامور به مقید بالوقت کی قسمِ رابع**،وقت مُؤَدّٰی کے لیے ظرف اور معیار ہونے میں مشتبہ ہوگا۔

مثلاً: حج، وقتِ حج کا ظرف کے مشابہ ہونا اس طرح ہے کہ حج کا وقت شوال، ذوالقعدہ اور ذوالحج ہے جب کہ حج کے ارکان کی ادائیگی ذوالحجہ کے لیے عشرہ کے بعض ایام میں ہوتی ہے لہذا وقتِ حج، ارکانِ حج سے فاضل ہوا، اس معنی کے اعتبار سے وقت حج کے لیے ظرف ہے۔ لیکن اس وقت میں ایک ہی حج ادا ہوتا ہے اس کے علاوہ کوئی اور حج ادا نہیں ہوسکتا؛ اس اعتبار سے یہ وقت معیار ہے۔

سوال: حج علی الفور واجب ہے یا علی التراخی؟

جواب: حج عمر میں ایک ہی بار فرض ہوتا ہے لہذا اگر کسی نے دوسرا اور تیسرا سال بھی پالیا تو وقت میں وسعت ہوگی کہ جس وقت میں چاہے ادا کرے، اگر دوسرا سال نہ پائے تو وقت تنگ ہوگا اور اس پر پہلے سال میں ہی حج کرنا لازم ہوگا چونکہ وقت میں اوّل اعتبار سے وسعت ہے اور دوسرے اعتبار سے تنگی ہے اس لیے حج کے علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے میں اختلاف ہے۔

امام ابو یوسف: علی الفور واجب ہوگا، یہاں وقت کی تنگی کا اعتبار کریں گے تا کہ حج فوت نہ ہوجائے کیونکہ آیندہ سال تک موت وزندگی موہوم ہے اور یہ وقت کافی لمبا ہے۔

امام محمد: وقت میں وسعت کا اعتبار ہوگا لہٰذا حج علی التراخی واجب ہوگا بشرطیکہ حج فوت نہ ہوجائے۔

ثمرۂ اختلاف: اگر کسی نے سالِ اوّل میں حج ادا نہ کیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک وہ فاسق، مردود الشھادۃ ہوگا کیونکہ حج علی الفور واجب ہوتا ہے، اگر زندگی نے مہلت دی اور آیندہ سال حج کرلیا تو فسق وغیرہ کے تمام احکام ختم ہوجائیں گے، جبکہ امام محمد کے نزدیک فسق، موت یا علامات کے ادراک کے وقت متحقق ہوگا اس سے پہلے نہیں۔

فائدہ: اس بات پر اتفاق ہے کہ حج جب بھی کیا جائے ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔

مامور به مقید بالوقت کی قسمِ رابع کے احکام: فرض حج مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا لیکن نفل حج کی نیت سے ادا نہ ہوگا۔

امام شافعی: دونوں صورتوں میں فرض حج ہی ادا ہوگا۔ **دلیل:** فرض حج کی ادائیگی کے بغیر نفل حج کی نیت کرنے والا سَفِیہ ہے لہذا اس پر حجر کیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: اختیار عبادات کے اندر شرط ہے اور حجر کرنے کی صورت میں اس کا اختیار باطل کرنا لازم آئے گا۔

حاصلِ کلام: وقتِ حج چونکہ ظرف اور معیار کے مشابہ ہے، لہذا معیار کے مشابہ ہونے کی وجہ سے حج مطلق نیت سے ادا ہوجائے گا جیسا کہ فرض ادا روزہ مطلق نیت سے ادا ہوجاتا ہے اور ظرف کے مشابہ ہونے کی وجہ سے نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا، جیسا کہ فرض نماز نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگی۔

سوال: کیا کفار بھی اوامر کے مامور ہیں؟

جواب: والکفار مخاطبون بالامر بالایمان وبالمشروع من العقوبات ،الخ.

کفار ایمان لانے کے حکم اور مشروعات میں سے عقوبات ومعاملات کے مکلّف ہیں:

امر بالایمان: دراصل امر بالایمان (ایمان لانے کا حکم) کفار ہی کے لیے واقع ہوتا ہے اور مومنوں کو اس کا حکم ایمان پر ثابتِ قدمی کے لیے ہے؛ مثلاً: یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ،

المشروع من العقوبات: عقوبات مسلمانوں پر انتظامِ عالم، مصلحۃِ بقاء اور زجر عن المعاصی کے لیے نافذ ہوتی ہیں؛ اور کفار اس کے زیادہ لائق ہوتے ہیں۔

المشروع من المعاملات: چونکہ معاملات مثلا: بیع، اجارہ وغیرہ ہمارے اور کفار کے مابین ہوتے ہیں اس لیے ہم ان کے ساتھ ویسے ہی معاملات کریں گے جیسے ہم

آپس میں کرتے ہیں۔

سوال: کیا کفار عبادات کے مکلّف ہیں؟

جواب: بالشرائع فی احکام المؤخذۃ فی الآخرۃ بلاخلاف واما فی وجوب الاداء فی احکام، الخ. اس کی دو صورتیں ہیں: (۱)......آخرت میں مؤاخذہ کے حق میں، (۲)......احکام دنیا میں وجوبِ ادا کے حق میں۔

صورتِ اوّل: کفار نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ عبادات کے آخرت میں مؤاخذہ کے حق میں مخاطب ہیں۔ ہمارا اور امام شافعی کا اس بات پر اتفاق ہے کہ کفار کو آخرت میں فرائض و واجبات کے اعتقاد کے ترک کرنے پر عذاب دیا جائے گا کیونکہ کفار کا جس طرح اعتقادِ اصلِ ایمان کے ترک پر مواخذہ ہوگا اسی طرح ان کا اعتقادِ فرائض کے ترک پر بھی مواخذہ ہوگا، ارشاد باری تعالیٰ ہے: مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ۝ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ۔

صورتِ ثانیہ: اس صورت (احکام دنیا میں وجوبِ ادا کے حق میں) میں اختلاف ہے۔

(۱)......فکذلک عندا لبعض. بعض مشائخِ عراق اور اکثر اصحابِ شوافع کے نزدیک کفار عبادات میں وجوبِ ادا کے بھی مخاطب ہیں۔

دلیل: اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلّف نہیں ہیں تو ان کے ترک کرنے پر کفار کو آخرت میں عذاب کیوں دیا جائے گا؟

شوافع پر اعتراض: شوافع کا مذکورہ قول بہت بڑی غلطی ہے کیونکہ کفار حالتِ کفر میں جن نمازوں کو ادا کریں گے امام شافعی رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ ان نمازوں کی صحت کے قائل نہیں ہیں اور کفار کے اسلام لانے کے بعد امام شافعی حالتِ کفر کی نمازوں کی قضاء کے بھی قائل نہیں ہیں تو پھر کفار پر وجوبِ ادا کے کیا معنی ہونگے؟

شوافع کی طرف سے جواب: کفار سے عبادات کے خطاب کا معنی ہے: اٰمنوا ثم

صَلُّوا، یعنی صلُّوا سے پہلے اٰمنوا مقدر ہے۔

ثمرۂ اختلاف: شوافع کے نزدیک کفار کا آخرت میں ترکِ اعتقادِ صلوٰۃ اور ترکِ فعلِ صلوٰۃ دونوں پر مؤاخذ ہوگا۔

احناف: کفار کا ترکِ اعتقاد پر تو مؤاخذہ ہوگا مگر ترکِ فعل پر مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

اصح قول: والصحیح انھم لایخاطبون باداء مایحتمل السقوط من العبادات.

عبادات دو طرح کی ہوتی ہیں: (۱)...... جو سقوط کا احتمال رکھتی ہوں، مثلاً: نماز، روزہ وغیرہ، (۲)...... جو سقوط کا احتمال نہ رکھتی ہوں، مثلاً: ایمان لانا۔ اول قسم کی ادائیگی کے کفار مخاطب نہیں لیکن قسم ثانی کے مخاطب ضرور ہیں۔

دلیل: نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جب حضرت معاذ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو ان سے فرمایا: ''(مفہومِ حدیث) تم ایسی قوم کے پاس جاؤ گے جو اہلِ کتاب ہیں لہٰذا تم ان کو کلمہ شہادت کی طرف بلاؤ! اگر وہ تمہاری اطاعت کریں تو ان کو بتاؤ کہ اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے ہر دن اور ہر رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔'' یہ روایت اس بات میں صریح ہے کہ کفار ایمان لانے کے بعد عبادات کے مخاطب ہوتے ہیں۔

نہی کی بحث

سوال: نہی کی تعریف بیان کریں؟

جواب: ھو قول القائل لغیرہ علی سبیل الاستعلاء لَا تَفْعَلْ!

یعنی: قائل کا اپنے غیر کو استعلاء کی جہت پر لَا تَفْعَلْ! کہنا ہے۔

فائدہ: اس کے فوائدِ قیود وہی ہیں جو امر کی تعریف میں مذکور ہوئے مگر یہ کہ یہاں اِفْعَلْ کی بجائے لَا تَفْعَلْ! ہے۔

سوال: کیا مَنْہِی عَنْہُ کے لیے صفتِ قُبح کا ہونا ضروری ہے؟

جواب: و إنـه يقتضى صفة القبح للمنهى عنه ضرورة،الخ. جی ہاں نہی منھی عـنه کے لیے صفتِ قُبح کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ نَـاھِی(منع فرمانے والا) حکیم ہے اور حکیم بے حیائی اور برے کام کا حکم نہیں فرماتا۔

سوال: منهی عنه کی قبح کے لحاظ سے کتنی اقسام ہیں؟

جواب: وهـو امـا ان يـكـون قبيـحا لعينه و ذلك نوعان،الخ. منہی عنہ کی ابتداء دو اقسام ہیں(۱)......قبيح لعينه،(۲)......قبيح لغيره.

قبیح لعینہ کی تعریف: اوصافِ لازمہ وعوارضِ مجاورہ سے قطع نظر اس کی ذات ہی قبیح ہو۔

قبیح لغیرہ کی تعریف: قبح غیر کی وجہ سے ہو اور اس غیر کے قبیح ہونے کی وجہ سے منہی عنہ بھی قبیح ہو۔

سوال: قبیح لعینہ کی اقسام بیان کریں۔

جواب: اس کی دو قسمیں ہیں:(۱)......قبيح لعينه وضعا،(۲)......قبيح لعينه شرعا۔

﴿1﴾......**قبيح لعينه وضعا کی تعریف ومثال:** قطع نظر شریعت کے وارد ہونے سے اس کو قبح عقلی کے لئے وضع کیا گیا ہو یعنی اس کے قبح کا ادراک عقل سے ممکن ہو؛ مثلا: کفر، یہ اصلِ وضع ہی میں قبح ہے، اگر شریعت اس کے قبیح ہونے پر وارد نہ ہوتب بھی عقل سے اس کے قبیح ہونے کا ادراک ممکن ہے کیونکہ منعم کی ناشکری کا قبیح ہونا عقولِ سلیمہ میں راسخ ہے۔

﴿2﴾......**قبيح لعينه شرعا کی تعریف ومثال:** جس کے قبیح ہونے کو شریعت نے بیان کیا ہو جبکہ عقل اس کے قبیح ہونے کا ادراک کرنے سے قاصر ہو؛ مثلا: آزاد کی بیع اس میں قبح شرعا ہے، کیونکہ بیع کو لغوی طور پر ایسے معنی کے لئے وضع نہیں کیا گیا کہ جس میں قبح عقلی ہو بلکہ اس کے قبح کو شریعت نے بیان فرمایا کیونکہ شریعت نے بیع کی

تفسیر مبادلة المال بالمال سے کی ہے، جبکہ آزاد شرعاً مال نہیں ہے اسی طرح بے وضو کا نماز پڑھنا بھی قبیح شرعی ہے کیونکہ وہ شرعاً نماز پڑھنے کا اہل نہیں ہے۔

سوال: قبیح لغیرہ کی اقسام بیان کریں۔

جواب: اس کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) قبیح لغیرہ وصفا، (۲) قبح لغیرہ مجاورا.

﴿1﴾ ...... **قبح لغیرہ وصفا کی تعریف ومثال:** وہ غیر کہ جو وجہِ قبح ہے منھی عنه کو لازم ہوا اور اس سے جدا نہ ہو؛ مثلاً: یومِ نحر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفا ہے، کیونکہ روزہ تو فی نفسه عبادت ہے لیکن معنی غیر (اعراض عن ضیافة الله) یوم نحر کو لازم ہے اس سے جدا نہیں ہوتا کہ جب کبھی یوم نحر کا روزہ پایا جائے گا تو مذکور معنی (اعــــراض) بھی پایا جائے گا چونکہ وقت روزہ کی تعریف میں داخل ہے اس لیے مذکور معنی روزہ کے لئے بمنزلہ وصف کے ہے۔

فائدہ: یومِ نحر میں روزہ شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا لیکن اس دن کی منت ماننا درست ہوگا کیونکہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور فساد تسمیہ میں نہیں بلکہ فعل میں ہے جبکہ مکروہ وقت میں نماز پڑھنا اگرچہ قبیح لغیرہ وصفا ہے لیکن وقت کے اس کی تعریف میں داخل نہ ہونے کی وجہ سے اوقاتِ مکروہہ میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور اس کی قضا لازم ہوگی۔

﴿2﴾ ...... **قبیح لغیرہ مجاورا کی تعریف ومثال:** وہ منھی عنه جس کا قبح بعض اوقات اس کے ساتھ ملا ہوا ہو اور بعض اوقات اس کے ساتھ ملا ہوا نہ ہو؛ مثلاً: بیع وقت النداء، یہ بیع فی نفسہ اَمر مشروع ہے اور مفیدِ ملک ہے لیکن اذان جمعہ کے وقت اس کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے ترکِ واجب (سعی الی الجمعة) لازم آئے گا اور یہ معنی (ترکِ سعی) کبھی تو بیع وقت النداء کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے مثلاً کوئی سعی کو ترک کر کے بیع میں مصروف ہو جائے اور کبھی یہ معنی (ترکِ سعی) بیع وقت النداء کے ساتھ ملا ہوا نہیں

ہوتا،مثلاً:اس حال میں بیع کی کہ بائع اور مشتری کشتی پرسوار تھے اور وہ کشتی جامع مسجد کو جارہی تھی۔

فائدہ: بیع وقت النداء غاصب کی بیع کی طرح ہے کہ قبضہ کے بعد ملکیت ثابت ہوجائے گی۔قبیح لغیرہ کی دیگر امثلہ:(۱)......حالتِ حیض میں وطی کرنا،(۲)......ارضِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا۔

سوال: کون سی نہی قبیح لعینہ پراورکون سی قبیح لغیرہ پرواقع ہوگی؟

جواب: افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پرواقع ہوتی ہےاورافعال شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ وصفا پرواقع ہوتی ہے۔

افعال حسیہ کی تعریف: وہ افعال جن کے معانی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے کے معلوم ہوں اورشریعت کے وارد ہونے کے بعدان افعال کے معانی میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہو۔**مثال:** قتل،زنا،شراب پینا،ان افعال کے معانی و ماہیت شریعت کے وارد ہونے کے بعدبھی اپنی پہلی حالت پرباقی ہیں۔

فائدہ:افعال حسیہ کے یہ معنیٰ نہیں کہ ان کی حرمت حسی ہوتی ہےاورشریعت پرموقوف نہیں ہے۔

فائدہ: اِطلاق اورموانع کے نہ ہونے کے وقت افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لعینہ پرواقع ہوتی ہے ورنہ افعالِ حسیہ سے نہی قبیح لغیرہ پرواقع ہوگی،مثلا:حالتِ حیض میں وطی افعال حسیہ کے باوجود قبیح لغیرہ ہے۔

افعال شرعیہ کی تعریف: وہ افعال جن کے اصل معانی شریعت کے وارد ہونے کے بعد تبدیل ہوگئے ہوں،مثلا:روزہ،بیع،اجارہ وغیرہ۔

صوم: اس کا لغوی معنیٰ امساک ہے،پھرشریعت نے اس پرکچھ امورکا اضافہ کردیا۔

صلوۃ: اس کا لغوی معنیٰ دعاہے،پھرشریعت نے اس پرکچھ امورکا اضافہ کردیا۔

بیع: اس کا لغوی معنی مبادلۃ المال بالمال ہے، پھر شریعت نے اس پر کچھ امور کا اضافہ کردیا۔

فائدہ: افعالِ شرعیہ سے نہی اطلاق کے وقت قبیح لغیرہ وصفا پر واقع ہوتی ہے اور اس کے برخلاف پر دلیل قائم ہوجائے تو افعال شرعیہ سے نہی قبیح لعینہ پر بھی واقع ہوتی ہے، مثلا: مضامین وملاقیح کی بیع اور محدث کی نماز۔

سوال: لأن القبح یثبت اقتضاءً فلایتحقق علی وجہ یبطل بہ المقتضی وھو النھی مذکورہ عبارت کی وضاحت مختصر الفاظ میں کریں۔

جواب: چونکہ قبح بطورِ اقتضا ثابت ہوتا ہے لہذا یہ اس طرح ثابت نہ ہوگا جس سے مقتضِی (نہی) باطل ہوجائے۔ مذکورہ عبارت کو سمجھنے کے لیے اولا چند مقدمات ملاحظہ ہوں: (۱)......امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک افعالِ حسیہ اور افعالِ شرعیہ دونوں سے نہی قبیح لعینہ پر واقع ہوتی ہے کیونکہ قبح میں کامل قبیح لعینہ ہے۔ (۲)......نہی سے مراد عدم الفعل مضافا الی اختیار العبد ہے اور اختیار نہ ہو تو اس روکنے کو نہی کے بجائے نسخ ونفی کہا جائے گا مثلا کوزے میں پانی موجود ہو اور لا تشرب کہا جائے تو یہ نہی ہے، اور اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور لا تشرب کہا جائے تو اس کو نفی کہا جائے گا۔ (۳)......قبح نہی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لہذا نہی مقتضِی اور قبح مقتضٰی کہلائے گا۔ (۴)...... ہر شے کا اختیار اس کے مطابق ہوگا افعالِ حسیہ میں اختیار یہ ہے کہ وہاں قدرت حسی ہو کہ فاعل حسی طور پر اس فعل کے کرنے پر قادر ہو اور افعالِ شرعیہ میں اختیار یہ ہے کہ قدرتِ شرعی ہو یعنی شارع کی جانب سے اس فعل کو کرنے کا اختیار دینے کے ساتھ ساتھ اس کو کرنے سے منع بھی کیا گیا ہو؛ اور یہ بات صرف ان افعال میں ثابت ہوسکتی ہے جو قبیح لغیرہ ہوں۔ مذکورہ مقدمات کے بعد یہ بات سمجھئے کہ اگر افعالِ شرعیہ

کوقبیح لعینه پرمحمول کریں (جیسا کہ شوافع نے کیا) تو نہی نفی میں تبدیل ہوجائے گی کیونکہ افعالِ شرعیہ کے قبیح لعینہ ہونے کی صورت میں ان پر قدرت شرعیہ باقی نہ رہے گی اور بغیر قدرت کسی کو کسی کام سے روکنا نفی کہلاتا ہے اور یہ بات معلوم ہے یہاں قبح نہی کا تقاضا کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے لہٰذا اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہم نے مقتضٰی (قبح) کو ثابت کرنے کے لیے مقتضِی (نہی) کو باطل کردیا اور یہ نہایت قبیح ہے۔

سوال: آپ نے کہا کہ افعالِ شرعیہ میں قدرتِ شرعی کا ہونا ضروری ہے کہ شارع کی جانب سے اس فعل کو کرنے کا اختیار ہو اور اس سے منع بھی کیا گیا ہو؛ اس سے تو ایک چیز کا ماذون وممنوع ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے کہ یہ اجتماع نقیضین ہے۔

جواب: اس فعل کا ماذون ہونا اصل وذات کے اعتبار سے اور ممنوع ہونا وصف کے اعتبار سے ہوگا؛ لہٰذا اختلاف اضافت کی وجہ سے اجتماعِ نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

سوال: افعالِ شرعیہ کے قبیح لغیرہ وصفا ہونے پر تفریعات بیان کریں؟

جواب: **ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا باصله غير مشروع بوصفه.** چونکہ افعالِ شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ وصفا کا تقاضا کرتی ہے، لہٰذا درج ذیل افعال اصل کے اعتبار سے مشروع ہوں گے اور وصف کے اعتبار سے ممنوع ہوں گے۔

﴿1﴾......**الربا:** اس کا معنی ہے: مال کو مال کے عوض میں ایسی زیادتی کے ساتھ دینا جس کا عقد معاوضہ میں جانبین میں سے کوئی ایک مستحق بنے؛ ربا ذات (عوضین) کے اعتبار سے امر مشروع ہے لیکن مشروط زیادتی کی وجہ سے اس میں فساد ہے۔

﴿2﴾......**البيوع الفاسدة:** ایسی شرط کے ساتھ بیع کرنا کہ جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی ایک یا معقود علیہ (جب کہ وہ اہلِ استحقاق ہو) کا نفع ہو۔

بیوعِ فاسدہ ذات کے اعتبار سے مشروع ہیں لیکن شرطِ زائد کی وجہ سے فاسد ہیں؛ لہذا یہ قبضہ کے بعد ملکیت کا فائدہ دیں گی۔

﴿3﴾......صوم یوم النحر: یہ روزہ ہونے کے اعتبار سے امر مشروع ہے لیکن وصف (اعراض عن ضیافة اللّٰه) کی وجہ سے مشروع نہیں ہے؛ لہذا نہی کا تعلق اصل کے بجائے وصف کے ساتھ ہوگا۔

اعتراض: آپ نے ماقبل میں کہا کہ افعالِ شرعیہ سے نفی قبیح لغیرہ پر واقع ہوتی ہے جبکہ آزاد کی بیع، اور مضامین و ملاقیح کی بیع اور محارم سے نکاح افعالِ شرعیہ میں سے ہیں اور ان سے نہی قبیح لغیرہ پر نہیں بلکہ قبیح لعینہ پر واقع ہوئی ہے۔

جواب: والنهی عن بیع الحر و المضامین والملاقیح الخ. مذکورہ افعال سے نہی بطریقِ مجاز نفی پر محمول ہے اور محل نہ ہونے کی وجہ سے یہ نسخ کہلائے گا۔

فائدہ: چند امور کی وضاحت: (۱)......**مضامین کی بیع:** نر کی جفتی سے جو بچہ پیدا ہوگا اس بچہ کی بیع کرنا۔

(۲)......**ملاقیح کی بیع:** مادہ کے پیٹ میں جو بچہ ہو اس کی بیع کرنا۔

سوال: افعالِ شرعیہ وحسیہ کی نہی میں امام شافعی رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَیْه کا موقف کیا ہے؟

جواب: وقال الشافعی رحمه اللّٰه تعالی فی البابین ینصرف الی القسم الاول الخ. افعالِ شرعیہ ہوں یا افعالِ حسیہ دونوں سے نہی قبیح لعینہ پر واقع ہوگی لہذا شوافع کے نزدیک زنا، یوم النحر کے روزہ اور شراب کی حرمت برابر ہوں گی۔

شوافع کی دلیل: جس طرح امرِ مطلق جب قرائن سے خالی ہو تو اس میں کمالِ حسن ہوگا، اور اس کو حسن لعینہ کہیں گے اسی طرح نہی میں بھی کمال قبح پایا جاتا ہے لہذا اس کا قبح بھی قبیح لعینہ ہوگا۔ اس طرح منہی عنہ گناہ ہوتا ہے لہذا یہ مشروع نہ ہوگا کیونکہ ان میں

باہم تضاد ہے۔

سوال: امام شافعی رَحْمَۃُ اللہ تَعَالٰی عَلَیْہ کے مذکورہ موقف پر ماتن نے کونسی تفریعات بیان کی ہیں؟

جواب: شوافع کے مذکورہ موقف سے ایک اصول ثابت ہوتا ہے، **اصول:** منہی عنہ افعالِ حسیہ ہوں یا افعالِ شرعیہ یہ نہ تو خود مشروع ہونگے اور نہ ہی کسی دوسرے مشروع معاملہ کا سبب بنیں گے۔ اس اصول کے تحت درجہ ذیل مسائل ثابت ہونگے۔

تفریع اول: زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کہ زنا معصیت ہے اور گناہ کا کام حرمت مصاہرت جو کہ ایک نعمت ہے اس کے حصول کا سبب نہ بنے گا لہذا حرمت مصاہرت صرف نکاح سے ثابت ہوگی اور وہ چار افراد ہیں: (۱)......واطی کا باپ اور (۲)......اس کا بیٹا موطوہ پر حرام ہوگا، (۳)......موطوہ کی ماں اور (۴)......بیٹی واطی پر حرام ہوگی۔

احناف کا موقف: نکاح کرنا اور دواعی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی، کیونکہ دواعی زنا، زنا کا سبب ہیں، زنا اولاد کا سبب ہے اور حرمت کے استحقاق میں اصل بچہ ہی ہے۔ لہذا الڑکی پیدا ہوئی تو یہ واطی اور اس کے بیٹوں پر حرام ہو جائے گی اور اگر لڑکا پیدا ہوا تو وہ موطوہ اور اس کی بیٹیوں پر حرام ہو جائے گا، پھر یہ حرمت ان کے خاندان کی طرف متعدی ہو جائے گی؛ لہذا مرد کا خاندان عورت کے خاندان پر اور عورت کا خاندان مرد کے خاندان پر حرام ہوگا۔

تفریعِ ثانی: شوافع کے نزدیک مالِ مغصوب کا ہلاکت کے بعد تاوان دینے سے مالِ مغصوب کا غاصب مالک نہیں ہوگا۔

دلیل: غصب حرام و معصیت ہے لہذا یہ ایک امرِ مشروع (ملکیت) کا سبب بھی نہیں بنے

گا کیونکہ معصیت نہ تو خود مشروع ہوتی ہے اور نہ تو کسی امرِ مشروع کا سبب بنتی ہے۔

احناف: مذکورہ صورت میں غاصب مال مغصوب کے اکسابِ باقیہ کا مالک ہو جائے گا اور اس کی گزشتہ بیع بھی نافذ ہو جائے گی۔

دلیل: تاوان دینے کے بعد اگر غاصب مالِ مغصوب کا مالک نہ بنے بلکہ مالِ مغصوب اصل مالک ہی کی ملک میں باقی رہے، تو مالکِ اصلی کی ملکیت میں بدلین (یعنی تاوان اور مالِ مغصوب) کا اجتماع لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے لہذا جب مالکِ اصلی تاوان کا مالک ہو گیا تو ضروری ہے کہ غاصب بھی مالِ مغصوب کا مالک ہو جائے۔

تفریعِ ثالث: شوافع کے نزدیک سفرِ معصیت (مثلاً ڈاکہ ڈالنے یا بغاوت کرنے کے لیے سفر) رخصت شرعی کا سبب نہیں بنے گا۔

دلیل: سفرِ معصیت گناہ ہے لہذا یہ نہ تو خود مشروع ہے اور نہ ہی ایک امرِ مشروع یعنی رخصتِ شرعی کا سبب بنے گا۔

احناف: رخصتِ شرعی سفرِ معصیت ہو یا سفرِ طاعت دونوں سے ثابت ہو گی۔

دلیل: کیونکہ یہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح تو معصیت (ڈاکہ زنی، بغاوت) کا ارادہ ہے، چونکہ یہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے لہذا یہ رخصتِ شرعی کا سبب بنے گا۔

تفریعِ رابع: شوافع کے نزدیک مسلمانوں کے دار الحرب سے چلے جانے کے بعد اگر کفار نے ان کے اموال کو اکٹھا کر کے قبضہ کر لیا تو یہ مال مسلمانوں کی ملکیت پر ہی باقی رہے گا کفار اس کے مالک نہ ہوں گے۔

دلیل: کیونکہ غیر کے مال پر قبضہ کرنا حرام و ممنوع ہے لہذا یہ قبیح ہوا اور یہ نہ تو خود مشروع ہو گا اور نہ ہی امرِ مشروع (ملکیت) کا سبب بنے گا۔

احناف: مذکورہ صورت میں وہ مال مسلمانوں کی ملکیت سے نکل جائے گا اور اس کے کفار

مالک ہوجائیں گے۔

دلیل: مال کی عصمت ملکیت یا قبضہ کے ساتھ ہوتی ہے اور جب کفار مسلمانوں کے مال کو لے کر دارالحرب چلے گئے تو ہم سے قبضہ اور ملکیت دونوں فوت ہوگئے لہذا کفار کا قبضہ ایسے محل پر ہوگا جو بقاء میں معصوم نہیں ہے اگرچہ ابتداء میں وہ معصوم تھا لہذا کفار اس کے مالک ہوجائیں گے۔ ہمارا مذکورہ مؤقف قرآن پاک کی آیت ﴿لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِیْنَ الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیٰرِهِمْ وَ اَمْوٰلِهِمْ﴾ سے بھی اشارۃً ثابت ہے کیونکہ مہاجرینِ مکہ مکرمہ میں تو فراغ دست تھے لیکن ان کو فقراء کہا گیا کیونکہ ان کے مال پر کفار غالب آ گئے تھے اور انہوں نے ان کے مال پر قبضہ کرلیا تھا۔

عام کی بحث

سوال: عام کی تعریف بیان کریں؟

جواب: مایتناول افرادا متفقة الحدود علی سبیل الشمول.

فوائدوقیود: اس تعریف میں کلمہ ''مَا'' لفظِ موضوع مراد ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا۔

قولہ، افرادا: اس قید سے خاص کی تمام اقسام (خاص العین، خاص الجنس، خاص النوع) نکل گئیں۔ پہلی قسم کا خارج ہونا واضح جبکہ دوسری اور تیسری قسم بھی نکل جائے گی کیونکہ یہ افراد کو نہیں بلکہ مفہوم کلی یا فردِ واحد کو شامل ہوتے ہیں۔

اس قید سے اسماءِ عدد بھی نکل جائیں گے، کیونکہ یہ افراد کو نہیں بلکہ اجزاء کو شامل ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس قید سے مشترک بھی نکل جائے گا، کیونکہ یہ افراد کو نہیں بلکہ معانی کو شامل ہوتا ہے۔

قولہ، متفقة الحدود: اس قید سے مشترک نکل گیا کیونکہ مشترک مختلفة الحدود

افرادکوشامل ہوتا ہے۔

قولہ،علی سبیل الشمول: اس قید سے نکرہ منفیہ نکل گیا، کیونکہ یہ علی سبیل البدلیۃافرادکوشامل ہوتا ہے۔

عام غیر مخصوص البعض کا حکم

سوال: عام کاحکم بیان کریں؟

جواب: انه یوجب الحکم فیما یتناوله قطعاحتی یجوز نسخ الخاص به.

قوله،یوجب الحکم: یہ ان کارد ہےجن کےنزدیک عام مجمل ہوتا ہے۔

قوله، فیما یتناوله، یہ ان کارد ہےجن کےنزدیک عام فرد میں صرف ایک کواورجمع میں صرف تین کوثابت کرتا ہےاوربقیہ کاثبوت دلیل کےقیام پرموقوف ہوگا۔

قوله،قطعاً: یہ امام شافعی کارد ہےکیونکہ ان کےنزدیک عام ظنی ہے۔

امام شافعی کی دلیل: ہرعام مخصوص البعض ہوتا ہےاگرچہ اس کی معرفت نہ ہولہذا یہ عمل کوتو ثابت کرے گالیکن علم کوثابت نہیں کرے گا،جیسا کہ خبرِ واحداورقیاس۔

رد: یہ احتمال بغیردلیل کےپیداہوا ہےلہذا اس کااعتبارنہیں ہوگااوراگراس میں سےبعض خاص کرلیاجائےتو یہ دلیل سےپیداہونےوالااحتمال ہوگا۔

لہذااحناف کےنزدیک عام قطعی ہےاورخاص کےبرابرہوگا،عام کےذریعہ خاص کو منسوخ بھی کرسکتے ہیں جیسا کہ حدیثِ عرینہ(خاص)حدیث"استنزھوا عن البول"(عام)سےمنسوخ ہے۔

نوٹ: حدیثِ عرینہ اورحدیث"استنزھوا عن البول"کتاب میں ملاحظہ ہو۔

سوال: واذا اوصی بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بینھما. اس عبارت کولانےکی غرض بیان کریں۔

جواب: عام خاص کے برابر ہے، اس کی تائید یہاں سے مسئلہ فقہیہ سے کی جارہی ہے۔

مسئلہ: زید نے بکر کے لیے انگوٹھی کی وصیت کی پھر کچھ دیر بعد اس نے اس انگوٹھی کے حلقہ کی کی وصیت خالد کے لیے کی۔

حکم: انگوٹھی کا حلقہ بکر کو ملے گا جبکہ نگینہ بکر اور خالد میں مشترک ہوگا۔

علت: انگوٹھی عام کی طرح ہے کیونکہ یہ حلقہ اور نگینہ پر مشتمل ہوتی ہے، جبکہ نگینہ خاص ہے۔ لہذا جب خاص کو عام کے بعد مفصولاً ذکر کیا گیا تو نگینہ کے حق میں تعارض آ گیا اور یہ دونوں کو برابر ملے گا کیونکہ عام خاص کے برابر ہوتا ہے۔ ہاں اگر مذکورہ صورت میں نگینہ کی وصیت موصولاً کی تو یہ سابقہ کلام کا بیان واقع ہوگا، لہذا حلقہ بکر کو اور نگینہ صرف خالد کو ملے گا۔

امام ابو یوسف کا موقف: کلام مفصول ہو یا موصول دونوں صورتوں میں نگینہ خالد کو ملے گا۔ **علت:** وصیت مرنے کے بعد نافذ ہوتی ہے لہذا کلامِ موصول ومفصول برابر ہوں گے، جیسا کہ کسی نے غلام کی ''رقبـــــــہ'' کی ایک شخص کے لیے اور اس کی خدمت کی دوسرے شخص کے لیے وصیت کی تو خدمت دوسرے ہی کے لیے ہوگی خواہ کلامِ مفصول ہو یا موصول۔

امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب: رقبہ کی وصیت خدمت کو شامل نہیں ہوتی جبکہ انگوٹھی کی وصیت نگینہ کو شامل ہوتی ہے لہذا انگوٹھی کو رقبہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

شوافع کی طرف سے اعتراض: ﴿ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ﴾ اس آیت میں کلمہ ''مَـــا'' عامد وناسی کو عام ہے لہذا ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ جس جانور کے ذبح کے وقت عمداً یا نسیاناً تسمیہ نہ پڑھی گئی وہ حرام ہو جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے۔ لیکن اے احناف! تم اس آیت کے عموم سے ''نـاسی'' کو خاص کرتے ہو کہ اگر کسی نے بھولے سے

تسمیہ نہ پڑھی تو اس کا ذبیحہ حلال ہے اور آیت میں وہ ذبیحہ مراد ہے جس پر عمداً تسمیہ نہ پڑھی گئی ہو۔لہذا ہم (شوافع) ناسی پر قیاس کرتے ہوئے عامد کو بھی اس آیت سے خاص کر لیتے ہیں کہ اگر کسی نے عمداً تسمیہ نہ پڑھی تب بھی ذبیحہ حلال ہوگا کیونکہ حدیث پاک ہے:**المسلم یذبح علی اسم اللہ سمی اولم یسم.** اور آیت کے تحت صرف وہ ذبیحہ باقی رہے گا جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

جواب: **ولایجوز تخصیص قولہ تعالی:** ﴿ولا تاکلوامما لم یذکراسم اللہ علیہ﴾ شوافع کا مذکورہ آیت سے عامد کو خاص کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت سے ''ناسی'' کو خاص نہیں کیا گیا (اور شوافع کا گمان فاسد ہے) کہ وہ اس آیت میں داخل ہی نہیں ہے اس لیے کہ ناسی ذاکر کے معنی میں ہے، لہذا اس پر عامد کو قیاس کر کے اس خاص کرنا درست نہ ہوگا۔

شوافع کی طرف سے دوسرا اعتراض: ﴿ومن دخلہ کان اٰمنا﴾ اس آیت میں کلمہ ''مَــنْ'' عام ہے یہ آیت اس شخص کو بھی شامل ہو جو قتل کرنے کے یا کسی کا کوئی عضو کاٹنے بعد حرم میں داخل ہوا اور اس کو بھی جو داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کرے، جبکہ اے احناف! تم اس آیت سے اس شخص کو خاص کرتے ہو جو کسی کا کوئی عضو کاٹنے بعد حرم میں داخل ہوا یا داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کرے کہ ان سے قصاص لیا جائے گا۔ لہذا ہم (شوافع) اس آیت سے اس شخص کو بھی خاص کرتے ہیں جو قتل کرنے کے بعد حرم میں داخل ہوا، لہذا آیت کا معنی ہوگا کہ یہ اشخاص عذابِ جہنم سے امان میں رہیں گی۔

جواب: **ولایجوز تخصیص قولہ تعالی:** ﴿ومن دخلہ کان اٰمنا﴾ شوافع کا اس آیت کو خاص کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس آیت سے احناف مذکورہ دو اشخاص کو خاص نہیں کرتے، (اور شوافع کا گمان فاسد ہے) اس لیے کہ آیت میں ''اٰمنا'' سے امن الذات

مراد ہے جبکہ اعضاء ذات نہیں ہیں۔مزید اس آیت کا مطلب ہے"من دخله بعدما صار مباح الدم "لہذا وہ شخص جو حرم میں داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کرے یا اعضاء تلف وہ اس آیت کے تحت داخل ہی نہیں ہیں۔

عام مخصوص البعض کا بیان

احناف کا مذہبِ مختار: اگر عام کو خصوصِ معلوم یا مجہول لاحق ہو جائے تو وہ قطعی نہیں رہتا لیکن اس سے استدلال کرنا جائز رہتا ہے۔

تخصیص کی تعریف: قصر العام علی بعض مسمیاته بکلام مستقل موصول. مخصص اگر کلام نہیں بلکہ عقل، حس، عادت یا ان کی مثل کوئی اور چیز ہو یا مخصص کلامِ مستقل نہ ہو بلکہ غایت، شرط، استثناء یا صفت کی صورت میں ہو، تو اس کو تخصیص نہیں کہیں گے اور نہ ہی عام اس صورت میں ظنی ہو گا۔

اگر مخصص کلامِ موصول نہیں بلکہ کلامِ مفصول ہو تو یہ تخصیص نہیں بلکہ نسخ ہو گا۔

مثال: ﴿اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ اس میں لفظِ بیع عام ہے پھر اس سے ربوا کو خاص کیا گیا ہے اور ربوا کا لغوی معنی ہے زیادتی جبکہ یہاں کون سی زیادتی کو حرام کیا گیا ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی حاصل کرنے کے لیے مشروع ہے لہذا یہ تخصیص مجہول ہوئی، پھر حدیثِ پاک (الحنطة بالحنطة الخ) نے اس زیادتی کو بیان کر دیا۔اس وقت یہ خصوصِ معلوم کی مثال بن جائے گی۔

سوال: مشترک کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: **مشترک کی تعریف:** مایتناول افرادامختلفة الحدود علی سبیل البدل. یعنی: جو علی سبیل البدل ایسے افراد کو مشتمل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

فوائدِ قیود: قوله: "اَفْرَادًا" کی قید سے خاص نکل گیا۔

قولہ: ''**مختلفة الحدود**'' کی قید سے عام نکل گیا۔

قولہ: ''**علی سبیل البدل**''(۱)......یہ واقع کا بیان ہے۔(۲)اس میں امام شافعی کا رد ہے کہ آپ **علی سبیل الشمول** کے قائل ہیں۔(۳)......لفظ شئی سے احتراز کے لیے۔

مشترک کی مثال: جیسے: لفظ ''**قروء**'' یہ حیض وطہر میں مشترک ہے۔

نوٹ: احناف کے نزدیک اس سے حیض جبکہ شوافع کے نزدیک اس سے طہر مراد ہے۔

مشترک کا حکم: تأمل کی شرط کے ساتھ اس میں توقف کیا جائے گا تاکہ اس پر عمل کرنے کے لیے اس کی کوئی جہت ترجیح پا جائے۔

مشترک کا عموم: اس میں اختلاف ہے۔

محلِ نزاع: مشترک کے دو معانی میں سے ہر ایک معنی ایک ہی زمانہ میں مراد ہو، کیا یہ بات جائز ہے یا نہیں؟

احناف: مشترک میں عموم نہیں ہوتا لہذا مشترک کے دو معنی ایک ساتھ مراد لینا جائز نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل: واضع لفظ کو کسی ایک معنی کے لیے اس طرح خاص کر دیتا ہے کہ اس سے دوسرا معنی مراد نہ لیا جا سکے، لہذا لفظ کی وضع اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ ایک ہی وقت میں اس سے ایک ہی معنی مراد لیا جائے۔

شوافع: مشترک میں عموم ہوتا ہے لہذا مشترک کے دو معنی ایک ساتھ مراد لینا جائز ہوگا۔

شوافع کی دلیل: اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ . اس آیت میں لفظ ''**يُصَلُّوْن**'' رحمت (جب نسبت اللہ تعالی کی طرف ہو) واستغفار (جب نسبت ملائکہ کی طرف ہو) کے معنی میں مشترک ہے اور یہ دونوں معنی یہاں پر ایک ہی وقت میں مراد بھی ہیں۔

شوافع کی دلیل کا رد: مذکورہ آیت میں معنی عام ''**اعتناء بشانه**'' مراد ہے جو کہ تمام

معانی کوشامل ہے۔اور یہ ''اعتناء'' اللہ تعالیٰ کی طرف سے ''رحمت'' فرشتوں کی جانب سے ''استغفار'' اور مومنین کی طرف سے ''دعا'' ہے۔

تطبیق: ممکن ہے کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معنی اس لحاظ سے مراد ہو کہ وہ نفسِ موضوع لہ ہے اور دوسرا معنی اس لحاظ سے مراد ہو کہ وہ موضوع لہ کے ساتھ مناسبت رکھتا ہو۔

نوٹ: احناف کے نزدیک یہ تطبیق باطل جبکہ شوافع کے نزدیک یہ جائز ہے، بشرطیکہ ان کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو، لہذا ''قروء'' سے ایک ہی وقت میں اس کے دونوں معانی (طہر، حیض) مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ حیض وطہر کے معنی میں تضاد ہے۔

سوال: مؤول کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: :ماترجح من المشترک بعض وجوھہ بغالب الرای. **یعنی:** غالب گمان (خبر واحد، قیاس، وغیرہ) سے مشترک کا جو معنی ترجیح پا جائے اس کو مؤول کہا جاتا ہے۔

سوال: مؤول کی تعریف میں ''من المشترک'' کی قید لگانے کی وجہ؟

جواب: کیونکہ یہاں پر وہ مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد حاصل ہوتا ہے، جبکہ خفی، مشکل اور مجمل کا خفاء بھی اگر دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو وہ بھی مؤول کہلاتے ہیں لیکن یہ مؤول بیان کی اقسام میں سے ہے۔

ترجیح کی صورتیں: (۱)......صیغہ میں غور وفکر کرنے سے۔(۲)......سباق میں غور وفکر کرنے سے، مثلاً: لفظ ''قروء'' میں غور وفکر کرکے اس کے ایک معنی یعنی حیض کو ترجیح دی لہذا یہ مؤول ہوا۔(۳)......سیاق میں غور وفکر کرنے سے، مثلاً: اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ۔ میں لفظ ''الرَّفَثُ'' کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ یہاں ''اُحِلَّ'' حِلٌّ سے ہے نہ کہ حلول سے۔ اور ''اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَۃِ'' میں لفظ

''الدار'' کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ یہاں ''اَحَلَّ'' حلول سے ہے نہ کہ حِلّ سے۔

مؤول کا حکم: العمل به علی احتمال الغلط. یعنی: مجتہد کی تاویل کے ساتھ جو معنی ترجیح پا جائے غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے، جبکہ مؤول ظنی ہے اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔

التقسیم الثانی فی وجوه البیان

سوال: ظاہر کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: اسم کلام ظهر المراد به للسامع بصیغته. یعنی: ظاہر اس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد اس کے صیغے سے ہی سامع کے لیے ظاہر ہو جائے۔

قوله، لکل کلام: اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ قسم ثانی کا تعلق کلام کے ساتھ ہے۔

قوله، بصیغته: اس قید سے نص اور مفسر وغیرہ نکل گئے۔

نوٹ: ''ظهر المراد'' میں ظہور سے ظہورِ لغوی مراد ہے لہذا یہ اعتراض لازم نہیں آئے گا کہ یہ تعریف بنفسه ہے۔

ظاہر کا حکم: وجوب العمل بالذی ظهر منه علی سبیل القطع و الیقین.

یعنی: جو اس سے ظاہر ہو تو اس پر قطعی و یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہے، لہذا اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست ہوگا۔

سوال: نص کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: فما اِزداد وضوحا علی الظاهر لمعنی من المتکلم لا فی نفس الصیغة. یعنی: جس میں ظاہر کے مقابلے میں وضاحت زیادہ ہو، اور یہ وضاحت نفسِ صیغہ کی وجہ سے نہیں بلکہ متکلم کی جانب سے پائے جانے والے معنی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

مشہور قول: قوم میں مشہور یہ ہے کہ نص میں سُوق جبکہ ظاہر میں عدمِ سُوق شرط

ہے،لہذا ظاہراورنص کے مابین نسبت تباین کی ہوگی۔یہی وجہ ہے کہ''جـاء نـی القوم''
قوم کےآنے میں نص ہے،جبکہ''رأیت فلانا حین جاء نی القوم ''رؤیت میں نص
اورقوم کےآنے میں ظاہر ہے۔

عمومی کتب کاقول: ظاہرعام ہے کہ اس میں سوق ہو یا نہ ہوجبکہ نص میں سوق شرط
ہے،لہذاان کے مابین نسبت عموم خصوص مطلق ہے۔

نص کاحکم: وجوب العمل بما وضح علی احتمال تاویل .

یعنی: تاویل کےاحتمال کےساتھ جومعنی واضح ہوااس پرعمل کرناواجب ہے۔

سوال:مفسر کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: فمااِزدادوضوحاعلی النص علی وجه لایبقی معه احتمال التاویل
والتـخصيص. یعنی: جوواضح ہونے کےاعتبارسےنص سے زیادہ ہو،اس طور پر کہ اس
کےساتھ نسخ کا احتمال باقی نہ رہے۔

نوٹ: احتمال کے باقی نہ رہنےکی وجوہات: (۱)......نبی کریم صلّی اللّٰـه تعالٰی عَليه واٰله
وسلَّم کے فرمان کی وجہ سے۔(۲)......نبی کریم صلّی اللّٰہ تعالٰی عَلیه واٰله وسلَّم کے فعل کی وجہ
سے۔(۳)......کلام باری تعالی میں کلمۂ زائدہ کےآنے کی وجہ سے۔

مفسر کاحکم: وجوب العمل به علی احتمال النسخ.

یعنی: نسخ کےاحتمال کےساتھ مفسر پرعمل کرناواجب ہے۔

نوٹ: نسخ کا احتمال نبی کریم صلّی اللّٰہ تعالٰی عَلیه واٰله وسلَّم کےزمانہ میں تھا،آپ کے وصال
شریف کے بعدمکمل قرآن محکم ہےاس میں نسخ کا احتمال نہیں ہے۔

سوال:محکم کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: فمااحکم المراد به عن احتمال النسخ والتبدیل.

یعنی: نسخ وتبدیل کے احتمال کے بغیر جس کی مراد پختہ ہو۔

نوٹ: نسخ وتبدیل کا احتمال منقطع ہونا فی ذاتہ کسی معنی کی وجہ سے ہوتو اسے محکم لعینہ کہتے ہیں۔مثلاً: توحید وصفات کی آیات،اوراگر نسخ وتبدیل کا احتمال منقطع ہونا نبی کریم صلّی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلّم کے وصال مبارک کی وجہ سے ہوتو اسے محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

محکم کا حکم: وجوب العمل به من غير احتمال.

یعنی: بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

ظاہرونص کی مثال: ﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا﴾ بیع کی حلت اور سود کی حرمت میں یہ آیت ظاہر ہے اوران کے مابین فرق بیان کرنے میں یہ آیت نص ہے۔

کیونکہ کفار سود کی حلت کے قائل تھے حتی کہ انہوں نے سود کو بیع سے تشبیہ دی تو اللّٰہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت میں ان کا رد فرمایا کہ سود کو بیع سے تشبیہ دینا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ کیونکہ بیع کو اللہ تعالیٰ نے حلال فرمایا اور سود کو حرام فرمایا ہے۔

مفسر کی مثال: ﴿فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ﴾ اس آیت میں مذکور لفظ ''فَسَجَدَ'' فرشتوں کے سجدہ کرنے میں ظاہر ہے اور یہ آیت حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم میں نص ہے۔لیکن یہ آیت تاویل وتخصیص کا احتمال رکھتی تھی،تو ''كُلُّهُمْ'' سے تخصیص اور ''اَجْمَعُوْنَ'' سے تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور ماقبل کلام مفسر بن گیا۔

صاحب توضیح کے نزدیک مفسر کی مثال: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً﴾ صاحب توضیح فرماتے ہیں: مفسر کی مثال میں یہ آیت پیش کرنا اولی ہے۔

محکم کی مثال: ﴿اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ﴾ کیونکہ یہ آیت نسخ وتاویل کا احتمال نہیں رکھتی لہذا یہ محکم ہوئی۔

صاحب توضیح کے نزدیک محکم کی مثال: حدیثِ پاک ہے: ''الجهاد ماض الى يوم

القیامۃ'' کیونکہ یہ احکام کے باب میں سے ہے اور یہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتی۔

سوال: ویظھر التفاوت عندالتعارض لیصیر الادنی متروکا بالاعلی.

مذکورہ عبارت کی وضاحت نورالانوار کی روشنی میں تحریر کریں۔

جواب: مذکورہ اقسام (ظاہر،نص،مفسر،محکم) کے مابین فرق قطعیت وظنیت کے اعتبار سے ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ یہ سب قطعی ہیں۔بلکہ ان کے مابین فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوگا تو ادنی کو ترک کر کے اعلی پرعمل کیا جائے گا۔

(۱)......لہذا ظاہر ونص کے مابین تعارض کے وقت نص پرعمل کیا جائے گا۔

(۲)......نص اور مفسر کے مابین تعارض کے وقت مفسر پرعمل کیا جائے گا۔

(۳)......مفسر اور محکم کے مابین تعارض کے وقت محکم پرعمل کیا جائے گا۔

نوٹ: مذکورہ صورتوں میں تعارض حقیقی نہیں صوری ہوگا۔کیونکہ تعارضِ حقیقی میں ضروری ہے کہ دلائل مرتبہ میں مساوی ہوں اور کسی ایک کے لیے زیادتی نہ ہو،جبکہ مذکورہ اقسام میں ایسا نہیں ہے۔

ظاہر ونص کے مابین تعارض کی مثال: ارشادِ باری تعالی ہے:﴿وَاُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ اَنۡ تَبۡتَغُوۡا بِاَمۡوٰلِکُمۡ﴾ یہ آیت بغیر کسی حصر کے تمام محللات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے،لہذا اس کا ظاہر یہ ہے کہ چار سے زیادہ ازواج حلال ہوں،لیکن ایک اور مقام پر فرمایا:﴿فَانۡکِحُوۡا مَا طَابَ لَکُمۡ مِّنَ النِّسَآءِ مَثۡنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ﴾ یہ آیت اس بات میں نص ہے کہ چار سے تجاوز جائز نہیں ہے۔لہذا ظاہر ونص کے تعارض میں ہم نے نص کو ترجیح دی کہ چار سے تجاوز جائز نہیں۔

نص ومفسر کے مابین تعارض کی مثال: ارشادِ نبوی ہے:''المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ'' یہ فرمان ہر نماز کے لیے نئے وضو کا تقاضہ کرتا ہے خواہ وہ کوئی بھی نماز ہو،لیکن

اس میں اس بات کا احتمال موجود ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ جبکہ ایک حدیث میں فرمایا: المستحاضة تتوضأ لكل وقت صلوة. یہ ارشاد مفسر ہے کسی تاویل کا احتمال نہیں رکھتا کہ اس میں لفظ ''وقت'' صراحۃً موجود ہے۔ لہذا نص ومفسر کے مابین تعارض کی وجہ سے مفسر کو ترجیح دی گئی کہ مستحاضہ کو ہر نماز کے لیے نہیں بلکہ ہر وقت کے لیے نیا وضو کرنا ضروری ہوگا۔

مفسر ومحکم کے مابین تعارض کی مثال: ارشادِ باری تعالیٰ ہے: ﴿وَّ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ﴾ یہ آیت اس بات میں مفسر ہے کہ توبہ کے بعد محدود فی القذف کی تو گواہی قبول ہوگی کیونکہ توبہ کے بعد وہ عادل ہو جائے گا۔ جبکہ ایک اور جگہ فرمایا: ﴿وَّ لَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهٰدَةً اَبَدًا﴾ یہ آیت اس بات میں محکم ہے کہ توبہ کے بعد بھی محدود فی القذف کی گواہی قبول نہ ہوگی، لہذا مفسر ومحکم کے تعارض کی صورت میں محکم کو ترجیح دی گئی کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔

نوٹ: یہ کہنا کہ مفسر ومحکم کے تعارض کی مثال کا وجود نہیں ہے یہ قلتِ تتبع کی وجہ سے ہے۔

نص ومفسر کے مابین تعارض کی فقہی مثال: انه اذا تزوج امرأة الى شهر. مذکورہ عبارت میں لفظ ''تزوج'' نکاح میں نص ہے لیکن اس میں تاویل کا احتمال ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ نکاحِ موقت ہو۔ لیکن ''الى شهر'' کے الفاظ سے ماقبل مفسر ہوگیا کہ نکاح سے مراد یہاں پر متعہ ہے، لہذا نص ومفسر کے تعارض کی وجہ سے مفسر کو ترجیح دی گئی لہذا مذکورہ قول سے عقدِ نکاح نہیں بلکہ عقدِ متعہ منعقد ہوگا۔

متقابلات کا بیان

سوال: خفی کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: ماخفی مراده بعارضٍ غیرِ الصیغةلاینال الابالطلب. یعنی: جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہواور بغیرطلب کے وہ مراد معلوم نہ ہوسکے۔

نوٹ: اگر خفا صیغہ کی وجہ سے ہوتو خفا زائد مقدار میں ہوگا اور اس کو مشکل یا مجمل کہیں گے، لہذا اس وقت یہ ظاہر کے مقابلہ میں نہ ہوگا۔ کیونکہ ظاہر میں ظہور کے مخفی ہونے کی طرح خفی میں خفا بھی مشکل ہوتا ہے۔

خفی کا حکم: النظرُ فِیهِ لِیُعْلَمَ اَنَّ اِختفاءَ ہٗ لِمزیةٍ او نقصانٍ فیظهرَالمرادُبه.
یعنی: خفی میں غور وفکر کرنا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کے اندر ظاہر کے مقابلہ میں خفا معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کمی کی وجہ سے ہے، اس طرح خفا کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

خفی کی مثال: کآیة السرقة فی حق الطرار والنباش.
یعنی: جیسا کہ آیت مبارکہ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ چور کا ہاتھ کاٹنے کے حق میں ظاہر جبکہ جیب کترے اور کفن چور کے حق میں خفی ہے۔ کیونکہ جیب کترے میں معنی سرقہ کی زیادتی اور کفن چور کے حق میں معنی سرقہ کی کمی پائی جارہی ہے۔ جیسا کہ چور، جیب کترا، اور کفن چور کی تعریف سے واضح ہے۔

سارق: مال محترم محفوظ کو چھپ کر لے لینا۔

طرار: غفلت وسستی میں ڈال کر ایسے بیدار شخص کا مال لے لینا جو اپنے مال کی حفاظت کر رہا ہوتا ہے، لہذا اس میں سرقہ کے معنی کی زیادتی پائی گئی۔

نباش: مردہ جو کہ مال کی حفاظت نہیں کرسکتا اس سے غیرِ محفوظ مال لے لینا، لہذا اس میں

سرقہ کے معنی کی کمی پائی گئی۔

طرار میں چونکہ معنی کی زیادتی ہے لہذا دلالۃ النص سے اس پر بھی سرقہ کی حد لگے گی، لیکن نباش میں معنی کی کمی کی وجہ سے حدِ سرقہ اس پر نہ لگے گی۔

سوال: اگر قبر بند کمرہ میں ہو اور وہاں سے کسی نے کفن چرایا تو کیا اس پر حد ہوگی؟

جواب: (۱)......اس صورت میں بھی حدِ سرقہ نہ ہوگی، کہ مردہ مال کی حفاظت نہیں کرسکتا۔

(۲)......اس صورت میں حدِ سرقہ لازم ہوگی کیونکہ قبر کے بند کمرے میں ہونے کی وجہ سے یہ مالِ محفوظ ہے، اگر چہ کہ کوئی فرد حفاظت کرنے والا نہیں ہے۔

امام شافعی وامام ابو یوسف کا موقف: تمام صورتوں میں کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

دلیل: فرمانِ نبوی ہے: ''مَنْ نَبَّشَ قَطَّعْنَاهُ. یعنی: جس نے کفن چرایا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔

دلیل کارد: یہ حدیثِ پاک سیاست پر محمول ہے۔ کیونکہ ایک اور مقام پر فرمایا: لَاقَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي. اور'' المختفی ''اہلِ مدینہ کی لغت میں کفن چور کو کہا جاتا ہے۔

سوال: مشکل کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: فھو الداخل فی اشکاله. یعنی: مشکل وہ کلام ہے جو اپنی مثل کلاموں میں داخل ہوجائے۔

مشکل کا حکم: اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب و التامل فيه الى ان يتبين المراد. یعنی: جو مراد ہو اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا پھر اس کے معنی کو طلب کرنے پر متوجہ ہونا اور اس میں غور و فکر کرنا حتی کہ مراد واضح ہوجائے۔

مشکل کی مثال: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّٰى شِئْتُمْ﴾ اس آیت میں لفظ'' اَنّٰی ''مشکل ہے کہ یہ چند معانی کے لیے آتا ہے، (۱) من این، (۲) کیف۔ لہذا یہاں پر معنی مشتبہ ہوگیا

کہ کون سا معنی مراد ہے۔لیکن جب لفظ" حَرْثَکُمْ "میں ہم نے غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے کیونکہ دبر موضعِ حرث نہیں بلکہ موضعِ فرث ہے۔
لہذا از وجہ سے لواطت حرام ہوگی،لیکن اسکی حرمت ظنی ہے اوراس کے منکر کی تکفیر نہ ہوگی۔

سوال: مجمل کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب:مـاازدحـمـت فيه المعاني واشتبه المرادبه اشتباها لايدرک بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسارثم الطلب ثم التامل.

یعنی: جس میں معانی کا اِزدِحام ہوجائے اوراس کی مراد بالکل ہی مشتبہ ہوجائے کہ جس کا نفسِ عبارت سے ادراک نہ ہوسکے بلکہ اس میں معنی کے متعلق متکلم سے استفسار کیا جائے،پھراس کے معنی کوطلب کیا جائے پھراس میں غور کیا جائے۔

قوله:ماازدحمت فيه المعاني. یہ بمنزلہ جنس کے ہے۔

قوله:واشتبه المرادبه اشتباها،الخ. اس قید سے خفی مشترک مجمل خارج ہوگئے۔

مجمل کا حکم:اعتـقـادالـحقية فيماهو المراد،والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان الــمــجــمــل. یعنی: جومراد ہواس کے حق ہونے کا اعتقادرکھنا،اوراس میں توقف کرنا یہاں تک کہ اجمال کرنے والے کے بیان سے وہ مرادواضح ہوجائے۔

مجمل کی مثال: کالصلاۃوالزکاۃ،فی قوله تعالى: ﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾
لفظ"الصَّلٰوۃَ "کا لغوی معنی دعا ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ یہاں کون سی دعا مراد ہے؟لہذا ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو نبی کریم صلَّی اللّٰہ تعالٰی عَلیہ واٰلہ وسلَّم نے اپنے سے اس کا اول تا آخر بیانِ شافی فرمادیا،لہذاہمیں معلوم ہوگیا کہ"الـصَّـلٰـوۃَ "افعالِ معلومہ (قیام،رکوع،سجود،قعود،قراء ت،تسبیحات،اذکار) کا نام ہے،ان میں سے بعض فرض،بعض واجب،اوربعض سنت ہیں۔لہذا یہ مجمل کے بعد مفسر ہوگیا۔

اسی طرح لفظ"الزّکوۃ" کا لغوی معنی بڑھوتری ہے لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے، تو نبی کریم صلَّی اللّٰہ تعالٰی عَلیہ واٰلہ وسلَّم نے اس کا معنی اپنے اس فرمان سے بیان فرمادیا کہ: "ھاتوا ربع عشر اموالکم" یعنی: اپنے مال کا چالیسواں حصہ عشر ادا کرو۔ پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور علل کے بارے میں غور وفکر کیا تو معلوم ہوا کہ علت ملکِ نصاب، اور شرط سال کا گزرنا ہے۔

سوال: متشابہ کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: فھو اسم لماانقطع رجاء معرفۃ المراد منہ.

یعنی: متشابہ اس اسم کا نام ہے کہ جس کی مراد کی معرفت کی امید منقطع ہوجائے۔

متشابہ کا حکم: اعتقاد الحقیۃ قبل الاصابۃ. یعنی: مراد معلوم ہونے تک اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا۔

متشابہ کی مثال: کالمقطعات فی اوائل السور، مثل: الٓمّٓ، حٰمٓ. ان کی مراد حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ان کی مراد ہمیں معلوم نہیں ہوسکتی، جبکہ قیامت میں ان کا معنی ہر ایک کے لیے واضح ہوجائے گا۔

نوٹ: مذکورہ معاملہ امت کے حق میں ہے جبکہ نبی کریم صلَّی اللّٰہ تعالٰی عَلیہ واٰلہ وسلَّم کو ان کے معنی معلوم ہیں اگر ایسا نہ ہو تو مخاطب کرنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

حروفِ مقطعات کے بارے میں شوافع کا موقف: علماءِ راسخین بھی حروفِ مقطعات کی تاویل جانتے ہیں۔

التقسیم الثالث

سوال: حقیقت کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: اسم لکل لفظ اریدبه ماوضع له.

یعنی: حقیقت ہراس لفظ کا نام ہے جس سے **ماوضع له** مراد ہو۔

فوائدِ قیود: (۱)......**لفظ**: یہ بمنزلہ جنس کے ہے اور مہمل ومجاز وغیرہ کو شامل ہے۔

اریدبه ماوضع له: یہ فصل ہے اس نے مہمل ومجاز دونوں کو نکال دیا۔

نوٹ: وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی کے لیے اس طرح معین کرنا کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے۔

وضع کی اقسام: وضع کی چار اقسام ہیں: (۱)......تعیین شارع کی طرف سے ہو تو **وضعِ شرعی**، (۲) ی......قوم مخصوص کی طرف سے ہو تو **وضع عرفی خاص**، (۳)......عام لوگوں کی طرف سے ہو تو **وضع عرفی عام**، اور (۴)......واضعِ لغت کی طرف سے ہو تو **وضع لغوی**۔

نوٹ: خیال رہے کہ اوضاعِ مذکورہ جو حقیقت میں بیان ہوئی ہیں ان میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہے اور مجاز میں ان میں سے ہر ایک کا نہ ہونا ضروری ہے۔

فائدہ: حقیقت ومجاز درحقیقت الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور بسا اوقات معانی و استعمال بھی مجازاً ان سے موصوف ہوتے ہیں یا پھر معانی واستعمال کو حقیقت ومجاز سے موصوف کرنا عوام کی خطا ہے۔

حقیقت کا حکم: وجود ما وضع له خاصااو عاما. یعنی: موضوع له کا موجود ہونا خواہ خاص ہو یا عام۔

فائدہ: حقیقت خاص اور عام دونوں میں جمع ہوتی ہے۔

مثال: ﴿یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا ارْكَعُوْا﴾......﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰۤی﴾ یہ آیاتِ مقدسہ

باعتبار فعل (رکوع اور زنا) کے خاص ہیں اور باعتبار فاعل (مکلفین) کے عام ہیں۔

سوال: مجاز کی تعریف وحکم بیان کریں۔

جواب: مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے غیر ما وضع له معنیٰ مراد ہو، معنی موضوع له اور معنی غیر موضوع له کے مابین مناسبت کی وجہ سے۔

نوٹ: موضوع له اور معنی غیر موضوع له کے مابین مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے لفظ الارض کو السماء میں مجازا استعمال نہیں کر سکتے۔

اعتراض: مجاز کی تعریف میں عند قیام قرینة کی قید کیوں نہیں لگائی؟

جواب: یہاں مجاز بحسب ارادۂ متکلم بیان کیا گیا ہے اور متکلم کے لیے قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی قرینہ کا محتاج تو مخاطب ہوتا ہے۔

اعتراض: مجاز کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مجاز بالزیادة نکل جائیگا۔ مثلاً: لیس کمثله شیٔ میں ''ك'' سے نہ تو معنی موضوع له (تشبیہ) مراد ہے اور نہ ہی غیر موضوع له مراد ہے۔

جواب: مجاز کی تعریف سے مجاز بالزیادة خارج نہیں ہوا کیونکہ مثال میں ''ك'' اپنے موضوع لہ (تشبیہ) کے غیر (یعنی تاکید وزیادۃ) کے معنی میں استعمال ہو رہا ہے کیونکہ ''ك'' کو تشبیہ کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ تاکید وزیادۃ کے لیے۔

شارح کی طرف سے اِشکال: حقیقت ومجاز کی تعریف میں (من حیث) کی قید لگانا ضروری ہے تاکہ دونوں تعریفیں جامع ومانع ہو جائیں، یعنی تعریفات یوں کی جائیں۔

حقیقت: اسم لکل لفظ ارید به من حیث انه ما وضع له.

مجاز: اسم لکل لفظ ارید به من حیث انه غیر ما وضع له لمناسبة بینهما.

کیونکہ لفظ صلوٰۃ شرعی لحاظ سے جب دعا کے معنی میں استعمال ہو تو یہ مجاز ہوگا حالانکہ اس

پر حقیقت کی تعریف صادق آتی ہے لہذا حقیقت کی تعریف مانع نہ ہوگی اور مجاز کی تعریف جامع نہ ہوگی جبکہ من حیث کی قید لگانے سے مذکورہ مفاسد لازم نہ آئیں گے۔

مجاز کا حکم: وجود ما استعیر له خاصا کان او عاما. یعنی: اس کا ثابت ہونا کہ جس کے لیے اسے استعارہ لیا گیا ہے خواہ خاص ہو یا عام۔

نوٹ: مجاز کے عام ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ مجاز کے تمام علاقے اپنی تمام انواع کے ساتھ ایک ہی لفظ میں جمع ہو جائیں بلکہ مراد یہ ہے کہ نوعِ واحد کے تمام افراد ایک لفظ میں جمع ہوں گے۔

سوال: کیا مجاز میں عموم ہوتا ہے اختلاف بیان کریں؟

جواب: (۱)......**شوافع:** مجاز میں عموم نہیں ہوتا۔

دلیل: جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو اس وقت مجاز کی طرف جاتے ہیں لہذا معلوم ہوا کہ مجاز کو ضرورۃً مانا جاتا ہے اور یہ ضرورت مجاز میں خصوص ثابت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو تو اس کو بقدرِ ضرورت مانا جاتا ہے لہذا مجاز میں عموم ثابت نہیں کریں گے۔

احناف: جس طرح حقیقت میں عموم ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی عموم ہوتا ہے۔

دلیل: حقیقت کا عام ہونا اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ وہ حقیقت ہے بلکہ اس پر موجود زیادتی کی دلالت کی وجہ سے اس میں عموم پایا جاتا ہے، مثلاً: (۱)......الف لام مفرد غیر معہود، (۲)......نکرہ کا سیاقِ نفی میں واقع ہونا، (۳) حقیقت کا صیغہ عام کے ساتھ موصوف ہونا، (۴)......صیغہ کا جمع ہونا، (۵)......معنی کا جمع ہونا، لہذا جب یہ زیادتیاں جب مجاز میں پائی جائیں گی تو مجاز میں بھی عموم ثابت ہوگا کیونکہ حقیقت عموم کے لیے شرط نہیں ہے اور مجاز عموم سے مانع نہیں ہے۔

شوافع کا رد: مجاز کو ضروری کہنا درست نہیں کیونکہ قرآن پاک میں مجاز کا بکثرت استعمال ہوا ہے جبکہ رب تعالی ضرورت سے پاک ہے۔

اعتراض: اقتضاء النص قرآن پاک میں بکثرت استعمال ہوا ہے حالانکہ وہ بالاتفاق ضروری ہے۔

جواب: اقتضاء النص استدلال کی اقسام سے ہے لہذا وہاں ضرورت مستدل کی طرف راجع ہوگی اوراس میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ مجاز لفظ کی اقسام سے ہے اگر مجاز ضروری ہوتو یہاں ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوگی، اور متکلم اللہ عَزَّوَجَلَّ ہے جو کہ ضرورت سے پاک ومنزہ ہے۔

اصح قول: متکلم حقیقت پر قدرت کے باوجود مجاز کا تلفظ ان بلاغات ومناسبات کو حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے جو کہ حقیقت سے حاصل نہیں ہوتیں لیکن مجاز بحسب سامع ضروری ہے یعنی سامع پر لازم ہے کہ وہ اولاً لفظ کو حقیقت پر رکھے اگر معنیٰ درست نہ ہوتو پھر مجاز کی طرف جائے۔

مجاز کے عام ہونے پر مثال: چونکہ مجاز عام ہوتا ہے اس لیے ہم نے حدیثِ ابنِ عمر (**ولاتبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین**) میں لفظ (**الصاع**) کو ہراس شے میں عام رکھا کہ جو صاع میں حلول کرے اوراس کا مجاور بنے۔

اس حدیث میں حقیقت بالاتفاق مراد نہیں لے سکتے اسی لیے لکڑی کے بنے ہوئے ایک صاع یعنی پیمانے کو دوصاع یعنی دو پیمانوں کے بدلے میں بیچنا جائز ہوگا۔

حدیثِ ابنِ عمر میں شوافع کا مؤقف: اس حدیثِ پاک میں لفظ **الطعام** مقدر ہے اور تقدیری عبارت یہ ہوگی (**لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین**) کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں عموم نہیں خصوص ہوتا ہے۔

فائدہ: تلویح میں ہے: یہ کہنا کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا ہے، یہ امام شافعی رَحْمَۃُ اللّٰہ تعَالٰی عَلَیْہ پر یہ افتراء ہے۔ آپ کی کتب میں یہ موقف نہیں ملتا اور حدیثِ ابنِ عمر میں **الطعام** کو مقدر ماننا اس بنا پر ہے کہ آپ کے نزدیک ربوٰ کی علت طعام ہے اسی لیے امام شافعی کے نزدیک جص اور نورہ میں تفاضل حرام نہیں ہوگا۔

سوال: حقیقت ومجاز کے مابین علامتِ فارقہ کیا ہے؟

جواب: معنیٰ حقیقی اپنے مسمّٰی سے ساقط نہیں ہوتا یعنی منتفی نہیں ہوتا بخلاف مجاز کے کہ یہ اپنے مسمّٰی سے منتفی ہوسکتا ہے مثلاً باپ پر ''اَب'' کا اطلاق لہٰذا باپ پر **لیس بِاَبٍ** کا اطلاق درست نہ ہوگا برخلاف دادا کے کہ اس پر ''اَب'' کا اطلاق مجازاً ہے لہٰذا دادا پر **لیس بِاَبٍ** کا اطلاق درست ہوگا، اسی طرح لفظ **اسد** کے ہیکلِ معلوم پر اطلاق حقیقی کو اور رجل شجاع پر اطلاق مجازی کو قیاس کرلیں۔

سوال: حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو کیا مجاز پر عمل کرسکتے ہیں؟

جواب: **متی امکن العمل بها سقط المجاز** یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز ساقط رہے گا کیونکہ معنیٰ مجاز مستعار ہے اور مستعار اصل کے مقابل میں نہیں آسکتا۔

سوال: **فیکون العقد لماینعقد دون العزم** کا معنیٰ بیان کریں؟

جواب: اس عبارت میں مذکورہ قاعدے کے تحت احناف کے مذہب کو بیان کیا گیا ہے اس کو جاننے کے لیے ایک تمہید کی ضرورت ہے۔

تمہید: یمین میں تین اقسام ہیں: (۱)......منعقدہ، (۲)......لغو، (۳)......غموس۔

﴿1﴾......منعقدہ: زمانہ مستقبل میں کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا۔

حکم: حنث کی صورت میں بالاتفاق کفارہ لازم ہوگا۔

﴿2﴾......**لغو:** گذشتہ زمانے کے کسی فعل پر جھوٹی قسم کھانا یہ گمان کرتے ہوئے کہ وہ سچا ہے۔**حکم:** اس قسم کا بالاتفاق گناہ و کفارہ نہیں ہوگا۔

﴿3﴾......**غموس:** گذشتہ زمانے کے کسی فعل پر عمداً جھوٹی قسم کھانا۔

حکم: بالاتفاق گناہگار ہوگا، عندالاحناف کفارہ لازم نہیں جبکہ عندالشوافع لازم ہوگا۔

معلوم ہوا کہ قسمِ ثالث کے اندر کفارہ اور عدمِ کفارہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

شوافع کی دلیل: مسئلہ یمین کو قرآن پاک میں دو مرتبہ بیان کیا گیا ہے:

سورۂ بقرہ میں فرمایا: لا یواخذکم اللّٰہ باللغو فی اَیمانکم، الخ۔

اور سورۂ مائدہ میں فرمایا: ولکن یواخذکم بماعقدتم الاَیمان، الخ۔

سابقہ آیاتِ مقدسہ میں مذکور بما عقدتم الاَیمان اور بما کسبت قلوبکم کا معنیٰ ایک ہی ہے، لہذا دونوں آیات یمینِ غموس اور منعقدہ کو شامل ہوں گی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ سورۂ بقرہ میں مواخذہ مطلق اور مائدہ میں مقید ذکر ہوا ہے لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور دونوں آیات میں تطبیق ہو جائے گی۔

احناف کی دلیل: فرمانِ باری تعالیٰ: بما عقدتم الاَیمان، یمین منعقدہ میں حقیقت ہے اور معنیٰ عزم و کسب میں مجاز ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو تو مجاز ساقط ہو جاتا ہے۔ لہذا مذکورہ آیت سے معنیٰ عزم اور کسب ساقط ہو جائے گا اور سورۂ مائدہ صرف منعقدہ میں کفارہ کو ثابت کرے گی۔ جبکہ سورۂ بقرہ کی آیت غموس و منعقدہ دونوں کو شامل ہے، اس میں کفارہ مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ مطلق میں فردِ کامل مراد ہوتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ مواخذہ کاملہ اخروی مؤاخذہ ہے لہذا ان دونوں میں مواخذۂ کاملہ یعنی گناہ سورۂ بقرہ کی آیتِ مقدسہ سے ثابت ہوگا۔

سوال: والنکاح للوطی دون العقد مذکورہ عبارت کی وضاحت کریں۔

جواب: لفظ مذکورہ عبارت میں شوافع کے موقف کا رد کیا گیا ہے، تفصیل ملاحظہ ہو۔

دراصل لفظ ''النکاح ''لغوی اعتبار سے وطی میں حقیقت ہے اور عقدِ نکاح میں مجاز ہے اور شرعی لحاظ سے اس کے برعکس ہے۔

زنا سے حرمتِ مصاہرت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔

شوافع: زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔

دلیل: وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ،

اس آیت میں ''نَکَحَ '' سے اس کا معنی متعارف یعنی نکاح مراد ہے لہذا زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت نہیں ہوگی۔

احناف: زنا سے حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہوجائے گی۔

دلیل: مذکورہ آیتِ مقدسہ میں ''نَکَحَ '' سے مراد اس کا لغوی معنی وطی مراد ہے خواہ وہ حلال ہو یا حرام ہو لہذا زنا سے بھی حرمتِ مصاہرۃ ثابت ہوجائے گی۔

سوال: کیا حقیقت اور مجاز بطورِ ارادہ ایک لفظ میں جمع ہوسکتے ہیں؟

جواب: ویستحیل اجتماعھما مرادین بلفظ واحد،

حقیقت ومجاز کے جمع ہونے کی چند صورتیں ہیں:

(۱)......لفظ کسی ایسے معنی مجازی میں استعمال ہو کہ حقیقت **علی سبیل عموم المجاز** معنی مجازی کے افراد میں سے ہو۔

(۲)......لفظ معنی حقیقی اور مجازی میں ایک ساتھ استعمال ہو اس طور پر کہ لفظ ایک ساتھ ان دونوں کے ساتھ متصف ہو۔

(۳)......اس طور پر کہ لفظ معنی حقیقی ومجازی دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بالارادہ کسی شبہ کی وجہ سے تناولِ ظاہری کے اعتبار سے حقیقت ومجاز کا جمع ہوجاتے ہیں۔

مذکورہ تین صورتوں میں حقیقت ومجاز کے جمع ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف اس آخری صورت میں ہے۔

(۴)......لفظ میں معنیٰ حقیقی ومجازی جمع ہوں اس حال میں کہ ایک ہی لفظ سے دونوں مراد ہوں اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک حکم کے متعلق ہو۔

شوافع: اس آخری صورت کے اعتبار سے حقیقت ومجاز کا جمع ہونا جائز ہے جبکہ دونوں کو مراد لینا ممکن بھی ہو، مثلاً: **الاسد** سے رجل شجاع اور حیوانِ مفترس دونوں مراد لینا ممکن ہے، مگر یہ کہ جب دونوں کو مراد لینا ممکن نہ ہو مثلاً: امر میں ایک ساتھ وجوب واباحۃ مراد لینا۔

احناف: اس آخری صورت کے اعتبار سے حقیقت ومجاز جمع نہیں ہوسکتے۔

علت: مذکورہ ممانعت استحالہ عقلیہ کی وجہ سے ہے یا عدمِ عرف واستعمال کی وجہ سے ہے۔

سوال: کما استحال ان یکون الثوب الواحد علی الخ. مذکورہ عبارت کی وضاحت اس انداز سے کریں کہ مصنف کی مراد واضح ہوجائے۔

جواب: یہاں سے مصنف امرِ معقول (یعنی حقیقت ومجاز جمع نہیں ہوسکتے) کو امرِ محسوس کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں۔ وہ اس طرح کہ لفظ معنی کے لیے اس طرح ہے جیسا کہ لباس آدمی کے لیے اسی طرح مجاز ثوبِ مستعار کی طرح ہے اور حقیقت ثوبِ مملوک کی طرح، تو جس طرح ایک ہی کپڑے کا ایک ہی حالت میں بطریقِ ملکیت ومجاز استعمال ہونا محال ہے اسی طرح ایک ہی لفظ کا بطریقِ حقیقت ومجاز استعمال محال ہوگا۔

شارح کی طرف سے مذکورہ امر کی مثال: بہتر یہ ہے کہ مثال یوں دی جائے: جس طرح ایک ہی کپڑے کو ایک فرد کا بطور عاریت اور دوسرے فرد کا بطور ملکیت پہننا محال ہے، اس مثال میں لفظ بمنزلہ لباس کے، معنیٰ حقیقت ومعنیٰ مجاز بمنزلہ دو پہننے والوں کے اور حقیقت ومجاز بمنزلہ ملک وعاریت کے ہیں۔

اعتراض: راہن اگر ثوبِ مرہون کومرتہن سے عاریۃً لے کر پہنے تواس پر یہ بات صادق آئے گی کہ اس ایک شخص نے ایک ہی کپڑے کو بطور عاریت وملکیت استعمال کیا ہے۔

جواب: یہ پہننا محض ملکیت کے طور پر ہے اس میں عاریت کا تحقق نہیں ہے، کیونکہ مرتہن اس کا مالک نہیں لہذا اس کی طرف سے عاریت کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔

سوال: ماتن نے حقیقت ومجاز کے جمع ہونے کے محال پر کتنی تفریعات بیان فرمائی ہیں؟

جواب: مذکورہ قاعدے پر چار تفریعات بیان فرمائی ہیں۔

تفریعِ اوّل: حتی قلنا ان الوصیة للموالی لا تتناول الخ

تمہید: اولا چند الفاظ کے معانی ملاحظہ ہوں: (۱)......مُعتِق: آزاد کرنے والا۔ (۲)......مُعتَق: جس کو آزاد کیا گیا ہو۔ (۳)......مُعتِق المعتِق: آزاد کرنے والے کو آزاد کرنے والا۔ (۴)......معتَق المعتَق: آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہوا۔

المولیٰ: یہ لفظ معتِق اور معتَق میں مشترک ہے لیکن کبھی اس کا اطلاق معتِق کے معتِق اور معتَق کے معتَق پر بھی ہوتا ہے۔ مذکورہ تمھید کے بعد مسئلہ ملاحظہ ہو:

مسئلہ: کسی شخص نے اپنے موالیوں کے لیے وصیت کی تو اس کی چند صورتیں ہیں:

(۱)......اس کے مُعتِق بھی ہوں اور مُعتَق بھی، اس صورت میں اشتراک کو دور کرنے کے لیے وصیت باطل ہوجائے گی، مگر یہ کہ کسی ایک کو معین کر دیا جائے۔

(۲)......اس کا معتِق نہ ہو بلکہ معتَق اور معتَق کے معتَق ہوں۔ اس صورت میں معتق مستحق ہوگا معتَق کا معتَق مستحق نہیں ہوگا۔ کیونکہ لفظِ موالی اوّل میں حقیقت اور ثانی میں مجاز ہے لہذا حقیقت ومجاز جمع نہیں ہونگے اور صرف حقیقت پر عمل ہوگا۔

فائدہ: اگر وصیت کرنے والے کا ایک ہی معتَق ہو تو اس کو نصف ثلث ملے گا، کیونکہ وصیت ثلث مال میں جاری ہوتی ہے اور اس نے موالی بول کر جمع کا اطلاق کیا اور وصیت

میں جمع کا اقل دو ہے لہذا یہ نصف ثلث کا مستحق ہوگا۔

تفریعِ ثانی: و لا یلحق غیر الخمر بالخمر.

خمر کا لفظ انگوری شراب میں حقیقت اور دیگر شرابوں میں مجاز ہے۔

احناف: خمر کا ایک قطرہ بھی حرام ہے خواہ نشہ ہو یا نہ ہو ایک قطرہ پینے پر بھی حد لازم ہوگی، خمر کے علاوہ دیگر شرابیں مثلاً کھجور کی شراب، حدِ سکر تک نہ ہو تو نہ ہی حرمت ہے اور نہ ہی حد۔

شوافع: جو حکم خمر کا ہے وہی حکم دیگر شرابوں کا ہوگا۔

علت: خمر مخامرۃ العقل سے ماخوذ ہے یعنی عقل کو ڈھانپ لینا، لہذا جو شراب عقل کو ڈھانپ لے اس کا حکم خمر والا ہوگا۔

احناف کا جواب: خمر کو غیر خمر کے ساتھ ملانے سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ محال ہے لہذا یہ حکم صرف خمر کا ہوگا غیرِ خمر اس میں داخل نہیں ہونگی۔

تفریعِ ثالث: لفظِ ابن بیٹے میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے میں مجاز ہے۔

مسئلہ: کسی نے زید کے أبناء کے لیے وصیت کی جبکہ زید کے أبناء (بیٹے) بھی تھے اور ابناء الابناء (یعنی بیٹوں کے بیٹے) بھی تو یہ وصیت کس کے لیے ہوگی؟

امام اعظم: زید کے بیٹوں کے لیے وصیت ہوگی اس کے ابناء الابناء کے لیے وصیت نہیں ہوگی، تا کہ حقیقت کے ساتھ مجاز جمع نہ ہو جائے جو کہ محال ہے۔

صاحبین: وصیت میں زید کے ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہونگے۔

علت: کیونکہ لفظ ابن کا اطلاق ابن کی طرح ابن الابن پر بھی ہوتا ہے لہذا ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے یہ وصیت ابن الابن کو بھی شامل ہوگی۔

تفریعِ رابع: لمس کا معنی حقیقی لمس بالید جبکہ مجازی معنی جماع ہے۔

شوافع: مذکورہ آیت میں دونوں معنی مراد ہیں لہذا لمس بالید ہو یا جماع، دونوں صورتوں میں پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمّم لازم ہوگا، اوّل صورت میں حدث کی وجہ سے اور دوسری صورت میں جنابت کی وجہ سے۔

احناف: مذکورہ آیت میں صرف جماع مراد ہے۔

علت: شوافع مذکورہ آیت سے جماع بھی مراد لیتے ہیں لہذا جماع مراد لینے سے احناف وشوافع کا اجماع ہوگیا اور یہی معنی متعین ہوگیا اور لمس بالید مراد نہ ہوگا کیونکہ اسے مراد لینے میں حقیقت ومجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ محال ہے، معلوم ہوا کہ **لمس بالید** وضو کو نہ توڑے گا۔

احناف کے قاعدے پر ہونے والے اعتراضات:

سوال: وفی الاستیمان علی الابناء و الموالی تدخل الفروع الخ ، یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض مع جواب ملاحظہ ہو۔

اعتراض: اگر مستامن حربی امام سے کہے: ''امنونا علی ابنائنا و موالینا ۔تو ابناء میں ابناء الابناء اور موالی میں موالی الموالی بھی داخل ہونگے حالانکہ ابناء الابناء اور موالی الموالی مجاز ہیں لہذا حقیقت ومجاز دونوں کو جمع کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے؟

جواب: لان ظاھر الاسم صار شبھتہ فی حقن الدم، ارادۃً وحقیقۃً ان الفاظ کا اطلاق ابناء بلا واسطہ پر اور موالی بلا واسطہ پر ہوتا ہے لیکن ظاہر کے لحاظ سے ابناء کا اطلاق ابناء الابناء پر بھی ہوتا ہے، مثلاً فرمانِ باری تعالیٰ ہے: ﴿یٰبَنِیْۤ اٰدَمَ﴾ اسی طرح لفظِ موالی کا اطلاق عرف کے لحاظ سے موالی الموالی پر بھی ہوتا ہے لہذا حفظِ دم میں احتیاط کے پیشِ نظر ابناء الابناء اور موالی الموالی بھی امان میں داخل ہوجائیں گے۔

مذکورہ جواب پر اعتراض: کسی شخص نے اپنے اٰباء اور امہات پر امان طلب کی تو آپ کے بیان کردہ جواب کے مطابق حفظِ دم میں احتیاط کے پیشِ نظر اجداد و جدات بھی داخل ہونی چاہئیں کیونکہ لفظِ آباء وامہات ظاہر کے لحاظ سے اجداد و جدات کو شامل ہے۔

جواب: بخلاف الاستیمان علی الاباء و الامہات حیث الخ.

ابناء الابناء کا الابناء میں داخل ہونا یا اجداد و جدات کا اٰباء وامہات میں داخل ہونا بطریق تبع ہوگا اور یہ بات فروع کے لائق ہے نہ کہ اصول کے یعنی ابناء الابناء فرع ہے اور ابناء اصل لہذا فرع (ابناء الابناء) اصول (ابناء) میں بالتبع داخل ہوگی، لیکن جدات اور اجداد اصول ہیں اور آباء وامہات فروع ہیں لہذا اجداد و جدات کو اٰباء وامہات میں داخل کرنے سے اصول کو فروع میں داخل کرنا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اصول فروع میں بالتبع داخل نہ ہونگے آپ کا یہ قاعدہ اس مثال سے ٹوٹ جاتا ہے کہ اگر کوئی مکاتب اپنے باپ کو خریدے یا کوئی آزاد اپنے باپ کو خریدے تو اصل (باپ) فرع (بیٹے) کے تابع ہو کر مسئلہ اول میں مکاتب اور مسئلہ ثانی میں آزاد ہو جائے گا۔

جواب: باپ کا مکاتب ہونا یا آزاد ہونا یہ بطریق تبع نہیں ہے بلکہ حقِ ابوۃ کو ادا کرنے کے لیے ہے اور حسبِ حال صلہ رحمی کو ثابت کرنے کے لیے ہے۔

اعتراض: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهٰتُكُمْ﴾ میں امہات کی حرمت کا بیان ہے لیکن علما نے اس میں اصول (جدات) کو فروع (امہات) میں بالتبع داخل فرمایا ہے؟

جواب: جدات کو امہات میں بالتبع داخل نہیں کیا گیا، ہاں جدات کی حرمت ثابت کس طرح ہوئی؟ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: (۱)......اجماع سے، (۲)......دلالت

النص سے،(۳)......احتیاطا آیت میں امہات کو اصول کے معنی میں لیا گیا ہے اور اصول جدات وامہات سب کو شامل ہے۔

سوال: انما یقع علی الملک والاجارۃ والدخول حافیا.

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے آپ اعتراض مع جواب بیان کریں۔

اعتراض: کسی شخص نے قسم اٹھائی کہ فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھوں گا اس کلام کی حقیقت تو یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں اس کے گھر میں داخل نہ ہو اور مجاز یہ ہے کہ جوتا پہن کر یا سوار ہوکر اس کے گھر میں نہ جائے گا جبکہ آپ کہتے ہیں کہ ننگے پاؤں جائے یا جوتے پہن کر دونوں صورتوں میں حانث ہو جائے گا لہذا حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔اسی طرح اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ حالف اس کے مملوکہ گھر میں نہ جائے اور مجاز یہ ہے کہ اس کے عاریت اور اجارہ والے گھر میں جائے گا جبکہ آپ کہتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا لہذا اس سے حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: باعتبار عموم المجاز وھو الدخول و نسبۃ السکنی الخ، ان دونوں صورتوں میں حالف کا حانث ہونا حقیقت ومجاز کے اجتماع کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عموم مجاز کے مراد لینے کی وجہ سے ہے۔پہلی صورت میں لا یضع قدمه سے مراد لا یدخل ہوگا، لہذا جیسے بھی داخل ہو حانث ہوجائے گا اور فی دار فلان سے فی سکنی فلان مراد ہوگا لہذا فلاں کے مسکونہ دار میں جانے سے حانث ہوجائے گا خواہ اس کا مملوکہ ہو یا عاریۃً واجارۃً ہو۔

فائدہ:(۱)......وضعِ قدم سے مراد دخولِ دار اس وقت ہوگا کہ جب قائل کی کوئی نیت نہ ہو ورنہ اس کی نیت پر حانث ہونا متحقق ہوگا یعنی ننگے پاؤں جانے کی نیت کی تو ننگے پاؤں

جانے سے حانث ہوگا اور جوتے پہن کر جانے کی نیت کی تو جوتے پہن کر جانے سے حانث ہوگا، وعلی ھذا القیاس۔

(۲)......اگر کسی نے داخل ہوئے بغیر محض گھر میں پاؤں رکھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ حقیقتِ مہجورہ ہے۔

اعتراض: دار فلان سے اگر سکنی فلان مراد ہے تو فلاں کا وہ مملوکہ گھر جس میں رہائش نہ ہو اس خالی مکان میں جانے سے حانث نہیں ہونا چاہیے، حالانکہ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ حانث ہوجائے گا؟ **جواب:** سکنی فلاں عام ہے تحقیقاً ہو یا تقدیراً اور مذکورہ مثال میں گھر تقدیراً فلاں کا سکنی ہے۔

اعتراض: کسی شخص نے قسم کھائی: **عبدی حر یوم یقدم فلان.** اس قسم میں لفظِ یوم مذکور ہوا یہ دن میں حقیقت ہے اور رات میں مجاز ہے، جبکہ آپ کہتے ہیں کہ فلاں دن میں آئے یا رات میں دونوں صورتوں میں قائل حانث ہوجائے گا اور غلام آزاد ہوجائے گا۔ اس طرح تو آپ نے حقیقت (دن) اور مجاز (رات) کو جمع کردیا جو کہ باطل ہے۔

جواب: **لان المراد بالیوم الوقت وھو عام الخ.** یہاں پر حالف کا حانث اور غلام کا آزاد ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم نے حقیقت (دن) اور مجاز (رات) کو جمع کیا ہے بلکہ یہاں پر ''**الیوم**'' سے مراد مطلق وقت ہے لہذا فلاں جب بھی آئے گا حالف حانث ہوجائے گا اور غلام بھی آزاد ہوجائے گا۔

سوال: کس جگہ پر ''**الیوم**'' سے مراد مطلق وقت ہوگا اور کس جگہ پر اس سے نہار (دن) مراد ہوگا؟

جواب: جواب سے قبل تمہید ملاحظہ ہو:

تمہید: فعل کی دو اقسام ہیں: (۱)......فعلِ ممتد، (۲)......فعلِ غیر ممتد۔

فعلِ غیر ممتد: ایسا فعل جو عادۃً وعرفاً پورے دن کو نہ گھیرتا ہو، مثلاً: قدوم، دخول، تکلم۔
فعلِ ممتد: ایسا فعل جو عادۃً وعرفاً پورے دن کو گھیرتا ہو مثلاً رکوب، صوم، وغیرہ
قاعدہ: اگر فعل ممتد ہوتو الیوم سے النھار (دن) مراد ہوگا اور فعل غیر ممتد ہوتو الیوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔

سوال: ''مذکورہ قاعدے میں کونسا فعل مراد ہوگا؟ مضاف الیہ یا عامل؟

جواب: جب دونوں ممتد فعل ہوں، مثلاً: امرک بیدک یوم یرکب زید، تو یوم سے النھار مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں مثلاً: عبدی حر یوم یقدم فلان تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا اور اگر ایک فعل ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہوتو معتبر عامل ہوگا یعنی عامل فعلِ ممتد ہوگا تو نہار اور اگر غیر ممتد ہوتو مطلق وقت مراد ہوگا مثلاً: امرک بیدک یوم یقدم فلان اور انتِ طالق یوم یرکب زید. پہلی مثال میں عامل (امرک بیدک) میں فعل ممتد ہے لہذا یوم سے نہار مراد ہوگا اور دوسری مثال میں عامل (انتِ طالق) فعل غیر ممتد ہے لہذا یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا۔

سوال: انما ارید النذر و الیمین فیما اذا قال: للّٰہ علی صوم رجب الخ اس عبارت کی وضاحت کریں؟

جواب: یہ عبارت دراصل ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: کسی شخص نے کہا للہ علیّ صوم رجب اور اس جملے سے اس نے نذر و یمین دونوں کی یا صرف یمین کی نیت کی اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی نہ آیا تو اس صورت میں قائل کا یہ قول نذر بھی ہوگا اور یمین بھی، حالانکہ نذر اس جملے کا حقیقی اور یمین مجازی معنی ہے تو یہاں دونوں کو مراد لینے سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب: دراصل اس جملے کے حکم میں چھ صورتیں بنتی ہیں: (۱)......نذر و یمین کسی کی نیت

نہ ہو۔(۲)......نذر کی نیت کی اور یمین کی نفی کی۔(۳)......نذر کی نیت کی اور یمین کی نہ تو نیت کی اور نہ نفی کی۔**حکم**:ان تینوں صورتوں میں بالاتفاق نذر واقع ہوگی۔

(۴)......یمین کی نیت کی اور نذر کی نفی کی۔**حکم**:اس صورت میں بالاتفاق یمین واقع ہوگی۔(۵)......نذر و یمین دونوں کی نیت کی۔(۶)......یمین کی نیت کی اور نذر کی نہ تو نیت کی اور نہ ہی نفی کی۔**حکم**:ان آخری دو صورتوں میں امام ابو یوسف کے نزدیک اوّل صورت میں نذر اور ثانی میں یمین واقع ہوگی۔جبکہ طرفین کے نزدیک دونوں صورتوں میں نذر و یمین لازم ہوگی۔

فائدہ:مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ اعتراض صرف آخری دو صورتوں میں طرفین کے مؤقف پر ہے؟

مذکورہ اعتراض کا جواب:آخری دو صورتوں میں نذر و یمین مراد لینے سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آتا کیونکہ قائل کا قول لِلّٰہ علیّ صوم رجب اپنے صیغے کے اعتبار سے نذر اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے۔

توضیح:لِلّٰہ علیّ یہ صیغۂ نذر ہے اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور اس قول سے پہلے قائل کے لیے رجب کے روزے کا ترک کرنا مباح تھا،لیکن اس قول سے اس روزے کا ترک حرام ہوگیا،یعنی جو چیز حلال تھی قائل نے اسے حرام کرلیا اور یہ قاعدہ ہے کہ حلال کو حرام کرلینا یمین ہے۔لہٰذا اس قول کے موجب سے یمین ثابت ہوگی نہ کہ بطریق مجاز۔

سوال:حلال کو حرام کر دلینا یمین ہے اس قاعدہ کی دلیل کیا ہے؟

جواب:حضور صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے جب حضرت ماریہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھَا کو یا شہد کو اپنے اوپر حرام فرمالیا حالانکہ یہ آپ کے لیے حلال تھے۔تو اللّٰہ عَزَّوَجَلَّ نے اسے یمین فرمایا،اور ارشاد فرمایا:یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ

،،،،،،،،،،،،،،قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمٰنِكُمْ۔

اعتراض: لِلّٰہ علیّ کا موجب اگر یمین ہے تو اس کو بغیر نیت کے ثابت ہونا چاہیے کیونکہ کسی شئے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا؟

جواب: یہ حقیقت مہجورہ کی طرح ہے اس لیے اس میں نیت کی محتاجی ہوگی۔

فائدہ: للّٰہ علیّ صوم میں نذر و یمین مراد لینے کی دو اور وجوہات بھی بیان کی گئی ہیں۔

(۱)......اس جملے کے الفاظ سے یمین مراد ہوگی اور نذر مراد نہ ہوگی لیکن لفظ کے صیغہ سے نذر ثابت ہوگی۔

(۲)......مذکورہ قول میں لِلّٰہ، واللّٰہ کے معنی میں صیغۂ یمین ہے اور علیّ صیغۂ نذر ہے، لہذا حقیقت و مجاز ایک ہی لفظ میں جمع نہ ہونگے۔

سوال: ماتن کی عبارت ''کشراء القریب فانه تملک بصیغته تحریر بموجبه ، کی غرض بیان کریں۔

جواب: یہ عبارت ماقبل مسئلہ نذر و یمین کی توضیح و تائید کے لیے ہے۔

مسئلہ کی وضاحت: کسی شخص نے ذی رحم محرم کو خریدا تو مملوک اس کی مِلک میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں بیع صیغہ کے اعتبار سے مِلک کو ثابت کرے گی اور اپنے موجب کے اعتبار سے آزادی کو ثابت کرے گی اور اسی طرح لِلّٰہ علیّ صوم اپنے صیغے کے اعتبار سے نذر کو ثابت کرے گا اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین کو ثابت کرے گا۔

فصل فی علاقات المجاز

سوال: استعارہ کی تعریف مع امثلہ بیان کریں؟

جواب: الاتصال بین الشیئین صورۃً او معنیً. مجاز اور استعارہ عندالاصولیین باہم مترادف المعنی ہیں، جبکہ اہلِ بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے۔ علمائے اہلِ بیان کے نزدیک اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو اسے استعارہ اور اگر غیر تشبیہ کا ہو (یعنی پچیس علاقوں میں سے کوئی ایک ہو) تو اسے مجازِ مرسل کہا جاتا ہے۔

فائدہ: مصنف نے مجازِ مرسل کے تمام علاقوں کو صورۃً سے تعبیر کیا اور استعارہ کے علاقہ کو معنیً سے تعبیر کیا۔

اتصال معنوی کی حسی مثال: بہادر آدمی کو شیر کہنا۔ رجل شجاع اور ہیکلِ معلوم یہ دونوں ایسے لازم و مشہور معنی (شجاعت) میں باہم شریک ہیں کہ جو ہیکلِ معلوم کے ساتھ خاص ہے لہذا آدمی کو ہیکلِ معلوم کے اس مشہور وصف (شجاعت و جرات) کے سبب اسد کہا جائے گا۔ ہیکلِ معلوم کے غیر مشہور وصف مثلاً حیوانیت یا گندہ دہن کی وجہ سے آدمی کو اسد نہیں کہا جائے گا۔

اتصالِ معنوی کی شرعی مثال: اتصال عقدِ مشروع میں کہ وہ کیسے مشروع ہوا یعنی اس بات میں غور کیا جائے کہ یہ عقد کس علت کی وجہ سے مشروع ہوا ہے۔ اگر اس علت پر اطلاع ہو جائے اور وہی علت کسی دوسرے مشروع عقد میں بھی پائی جائے تو ان میں سے ہر ایک کو دوسرے سے استعارہ لے سکتے ہیں، جیسا کہ کفالہ و حوالہ کے مابین اس بات میں اتصال ہے کہ یہ دونوں دین کی ضمانت ہیں اور ہبہ و صدقہ کے مابین اس بات میں اتصال ہے کہ ان دونوں میں تملیک بغیر عوض کا معنی ہے۔

اتصالِ صوری کی حسی مثال: بارش کو آسمان کہنا۔ بارش کی صورت آسمان کی صورت کے

ساتھ متصل ہے کیونکہ عرف میں ہر وہ چیز کہ جو اوپر ہو یا سایہ کرے اس کو آسمان کہہ دیا جاتا ہے اور بارش بھی اوپر سے آتی ہے اس لیے بارش کو اتصالِ صوری کی وجہ سے استعارۃً آسمان کہہ دیا جاتا ہے۔

اتصالِ صوری کی شرعی مثال: اتصال سببیت وتعلیل کے اعتبار سے ہو یعنی دو چیزوں میں علاقہ اس اعتبار سے ہو کہ ان میں سے پہلا دوسرے کے لیے سبب ہو یا پہلا دوسرے کے لیے مسبب ہو، یا پہلا دوسرے کے لیے علت ہو یا معلول ہو کیونکہ صورۃً مسبب سبب کے ساتھ متصل ومجاور ہوتا ہے اور معلول علت کے ساتھ متصل ومجاور ہونا ہے جیسا کہ ملک متصل ہے شراء کے ساتھ اور ملکِ متعہ متصل ہے ملکِ رقبہ کے ساتھ کہ ملک مسبب ہے اور شراء سبب ہے۔

سوال: اتصالِ صوری کی اقسام بیان کریں؟

جواب: **الاول علی نوعین: احدھما اتصال الحکم بالعلۃ کاتصال، الخ**

اتصالِ صوری کی دو قسمیں ہیں: (۱)...... **اتصال من حیث التعلیل**، (۲)...... **اتصال من حیث السببیۃ**.

﴿1﴾...... **اتصال من حیث التعلیل:** معلول کا اتصال علت کے ساتھ اور علت کا معلول کے ساتھ اتصال، مثلاً: ملک کا اتصال شرا کے ساتھ۔

حکم: اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے، یعنی علت بول کر معلول اور معلول بول کر علت مراد لے سکتے ہیں، کیونکہ معلول ثبوت کی حیثیت سے علت کا محتاج ہوتا ہے اور علت مشروع ہونے کے اعتبار سے معلول کی محتاج ہے اور استعارہ کی اصل بھی یہی ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کیا جائے اور محتاج کو مراد لیا جائے لہذا استعارہ طرفین سے درست ہوگا۔

سوال: اتصالِ صوری کی قسمِ اول (**الاتصال من حیث التعلیل**) کے حکم پر مصنف

نے کیا تفریع بیان کی ہے؟

جواب: **اذا قال ان اشتریت عبدا فهو حر و نوی به الملک.**

الشراء یہ علت ہے، **الملک** یہ معلول ہے۔

قاعدہ: شراء کے تحقق کے لیے ملک میں کُل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک کے تحقق کے لیے عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے کہا: **ان ملکت عبدا فهو حر.** پھر اس نے آدھا غلام خریدا اسے بیچ دیا اس کے بعد بقیہ آدھا غلام بھی خرید لیا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملک میں کل کا اجتماع شرط ہے جو کہ یہاں پر مفقود ہے، لہذا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر قائل نے کہا کہ میں نے **ملک** بول کر **شــراء** مراد لیا تھا یعنی معلول بول کر علت مراد لی تھی تو اس کا استعارہ درست ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا: **ان اشتریت عبدا فهو حر.** تو مذکورہ طریقہ سے خریدنے میں بھی غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شراء میں کل کا اجتماع شرط نہیں۔

اور اگر قائل نے کہا کہ میں نے ''**شــراء**'' بول کر ''**مِــلک**'' مراد لی تھی تو اس کا یہ استعارہ درست ہوگا کہ اس نے علت بول کر معلول مراد لیا اور دیانۃً اس کی تصدیق بھی کی جائے گی لیکن تہمت کی وجہ سے قضاءً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ مسئلہ ثانی میں تہمت کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی تہمت تو مسئلہ اوّل میں بھی ہے کیونکہ ملک عام تھی خواہ بیع کے ساتھ ہو یا ہبہ و وراثت کے طور پر ہو، جبکہ ملک سے شراء مراد لینے میں عام کو خاص کرنا لازم آ رہا ہے لہذا اس تہمت کی وجہ سے مسئلہ اوّل میں بھی قضاء تصدیق نہیں ہونی چاہیے؟

جواب: یہ اعتراض مصنف پر نہیں آتا کیونکہ مصنف نے مسئلہ اوّل میں قضاء کے لحاظ

سے تصدیق کرنے یا نہ کرنے کا ذکر ہی نہیں کیا۔

فائدہ: مذکورہ تفصیل اس وقت ہے کہ جب قائل نے ''عبداً'' کہا یعنی نکرہ لفظ بولا اور اگر اس نے ''ھـذا الـعبـد''، یعنی معرفہ کہا تو ملک وشراء دونوں میں کل کا اجتماع شرط نہ ہوگا کیونکہ تفرق واجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہوتا ہے۔

سوال: اتصالِ صوری کی قسمِ ثانی (الاتـصـال مـن حيـث السببية) کی وضاحت کریں؟

جواب: اس کا معنی ہے مسبب کا سبب کے ساتھ متصل ہونا۔

سبب کی تعریف: لغۃً جو علت تو نہ ہو لیکن اس کی طرف حکم کی اضافت ہو۔

اصطلاحا: جو حکم تک جانے کا راستہ ہو، اس کی طرف نہ تو وجوب کی اضافت ہو اور نہ ہی وجود کی اور نہ ہی اس کے اندر علل کے معنی سمجھے جائیں لیکن اس کے اور حکم کے مابین ایک ایسی علت آ جائے کہ جس کی طرف حکم کی اضافت ہو۔

مثال: جیسا کہ زوالِ ملکِ متعہ، زوالِ ملکِ رقبہ کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ جب کوئی اپنی باندی کو کہے: انت حرۃً. یعنی تو آزاد ہے، تو اس کے اس جملے سے زوالِ ملکِ رقبہ ثابت ہوگا اور اس کے زوال کے واسطے سے ملکِ متعہ زائل ہوگی۔ اسی طرح ثبوتِ ملکِ متعہ، ثبوتِ ملکِ رقبہ کے ساتھ متصل ہے کیونکہ باندی کو خریدنے سے ملکِ رقبہ حاصل ہوگی اور اس کے واسطے سے ملکِ متعہ ثابت ہوگی۔

سوال: اتصالِ صوری کی قسمِ ثانی کا حکم کیا ہے؟

جواب: اس قسم میں من جانب واحد استعارہ درست ہوگا یعنی سبب بول کر مسبب تو مراد لے سکتے ہیں لیکن مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے۔

مثال: انتِ حرۃ سے انتِ طالق مراد لینا اور بعتُ مِنکَ نَفسِی سے نکاح مراد لینا

درست ہوگا۔ کیونکہ بعتُ منک نفسی میں ثبوتِ ملکِ رقبہ ہے اور اس کے ذریعے نکاح مراد لیا گیا ہے کہ جس میں ملکِ متعہ کا ثبوت ہے تو سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہے جو کہ درست ہے۔ لہذا نکاح ہو جائے گا لیکن انتِ طالق سے انتِ حرۃ مراد لینا درست نہ ہوگا۔

علت: مسبب ثبوت کی حیثیت سے سبب کا محتاج ہوتا ہے لہذا سبب کا مسبب کے لیے استعارہ درست ہوگا کہ مفتقر الیہ (سبب) کا ذکر کیا اور مفتقر (مسبب) کو مراد لیا ہے، لیکن سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہے۔ لہذا مسبب سے سبب مراد لینا درست نہ ہوگا کیونکہ عتق کو محض زوالِ ملکِ رقبہ کے لیے مشروع کیا گیا ہے لیکن بسا اوقات اتفاقی طور پر اس سے زوالِ ملکِ متعہ بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح بیع کو محض ملکِ رقبہ کے لیے مشروع کیا گیا ہے لیکن بعض اوقات اتفاقی طور پر اس کے ساتھ حلِ وطی بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

فائدہ: جب مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو تو مسبب سے سبب مراد لینا درست ہوگا مثلاً قرآن پاک میں ہے: ﴿قَالَ اَحَدُهُمَآ اِنِّیْۤ اَرٰىنِیْۤ اَعْصِرُ خَمْرًا ۚ﴾ اس آیت مقدسہ میں مسبب (خمر) سے سبب (انگور) مراد لیا گیا ہے جو کہ درست ہے کیونکہ یہاں مسبب سبب کے ساتھ خاص ہے کہ خمر (انگوری شراب) انگور ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

امام شافعی: اس قسم میں طرفین سے استعارہ درست ہے لہذا طلاق بول کر عتاق اور عتق بول کر طلاق مراد لینا درست ہوگا کیونکہ سبب و مسبب میں سے ہر ایک کی بنا سرایت و لزوم پر ہے لہذا یہ قسم اتصالِ معنوی میں شمار ہوگی۔

شوافع کا رد: طلاق کو رفعِ قید کے لیے وضع کیا گیا ہے جبکہ عتق کو اثباتِ قوۃ کے لیے وضع کیا گیا ہے لہذا ان میں اصلاً ہی مشابہت مفقود ہے۔

اعتراض: عتق اس ملکِ متعہ کو تو زائل کرسکتا ہے کہ جو ملکِ یمین میں حاصل ہو، لیکن اس ملکِ متعہ کو زائل نہیں کرتا جو نکاح میں حاصل ہوتی ہے، لہذا عتق سے طلاق مراد لینا درست نہ ہوگا۔ اسی پر بیع سے نکاح مراد لینے کو قیاس کرلیں۔

جواب: عتق وبیع کا **فی الجملہ** سبب ہونا کافی ہے قطع نظر اس کے کہ وہ کس جہت سے سبب ہے۔

حقیقت کی اقسام

(۱)...... حقیقت متعذر ہو تو مجاز پر عمل کریں گے۔ (۲)...... حقیقت مہجورہ ہو تو بھی مجاز پر عمل کریں گے، نیز مہجورِ شرعی مہجورِ عادی کی طرح ہے۔

(۳)...... حقیقت مستعملہ ہو اور اس کا مجاز متعارف بھی ہو تو امام اعظم کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز پر اور ایک روایت میں مجازِ متعارف پر عمل کرنا اولی ہوگا۔

(۴)...... حقیقت ومجاز دونوں متعذر ہوں تو کلام لغو ہوگا۔

سوال: حقیقت کی کل کتنی اقسام ہیں؟ ہر ایک کی تعریف بیان کریں؟

جواب: حقیقت کی کل تین اقسام ہیں، (۱)...... حقیقتِ متعذرہ، (۲)...... حقیقتِ مہجورہ، (۳)...... حقیقتِ مستعملہ۔

(1)...... **حقیقتِ متعذرہ کی تعریف:** جس پر عمل کرنا بغیر مشقت کے ممکن نہ ہو۔

(2)...... **حقیقتِ مہجورہ کی تعریف:** جس پر عمل کرنا ممکن تو ہو لیکن لوگوں نے عمل کرنا ترک کردیا ہو۔

(3)...... **حقیقتِ مستعملہ:** جس پر عمل کرنا ممکن ہو اور لوگوں کا اس پر عمل بھی ہو۔

حقیقتِ متعذرہ کی مثال: کسی نے قسم کھائی کہ اس درخت سے نہیں کھاؤں گا یہاں پر

حقیقتِ متعذرہ ہے لہذا مجاز پر عمل ہوگا یعنی اس قسم میں اس درخت کا پھل مراد ہوگا لہذا اگر حالف نے تکلف کر کے اس درخت کو کھا بھی لیا تو حانث نہ ہوگا بلکہ اس درخت کا پھل یا جو درخت پھلدار نہ ہو اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا کیونکہ یہاں پر مجاز کو مراد لینا متعیَّن ہے۔

اعتراض: مذکورہ مثال میں درخت کو نہ کھانے کی قسم ہے اور یہ تو ممکن ہے متعذر تو درخت کو کھانا ہے؟

جواب: یمین جب نفی پر داخل ہو تو وہ منع کے لیے ہوتی ہے لہذا یمین کا موجب یہ ہوگا کہ فعل یمین سے ممنوع ہو یمین سے قبل ممنوع نہ ہو، جبکہ مذکورہ صورت یعنی درخت کو کھانا یہ تو یمین سے قبل ہی ممنوع ہے۔

حقیقتِ مہجورہ کی مثال: لا یضع قدمہ فی دار فلان. اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگا پاؤں رکھنا اور اس حقیقت پر عمل کرنا بھی ممکن ہے لیکن لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہے لہذا اس جملے سے عرفی معنی یعنی دخول مراد لیا جائے گا چونکہ یہاں پر مجازی معنی متعین ہے لہذا اگر کسی نے مذکورہ حقیقی معنی پر عمل کیا تو حانث نہ ہوگا۔

قاعدہ: مہجورِ شرعی مہجورِ عادی کی طرح ہے لہذا مہجورِ شرعی میں بھی مجاز پر عمل ہوگا۔

سوال: مذکورہ قاعدہ پر مصنف نے کیا تفریع بیان کی ہے؟

جواب: کسی نے کسی شخص کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے مخاصمت کرے گا، تو اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ وکیل مدعی کی بات کا انکار ہی کرے خواہ وہ حق پر ہی کیوں نہ ہو اور یہ بات حرام مہجورِ شرعی ہے لہذا اس حقیقت پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجاز پر عمل ہوگا یعنی وہ مطلقا جواب کا وکیل ہوگا۔ لہذا وکیل نے مؤکل پر کسی چیز کا اقرار کیا تو درست ہوگا بخلافِ امام زفر و شافعی کے۔

سوال: واذا حلف لا یکلّم ھذا الصبی لم تقید بزمان صباہ ،الخ . یہ عبارت کس قاعدے پر تفریع ہے؟

جواب: مہجورِشرعی مہجورِعادی کی طرح ہے اس قاعدے پر یہ تفریع ہے۔ مذکورہ مسئلہ میں حقیقت پر عمل نہ ہوگا بلکہ مجاز مراد ہوگا کیونکہ ھجران الصبی مہجورِشرعی ہے۔ کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا: ''جو ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں اور حقیقتِ مہجورہ میں مجاز متعین ہوتا ہے لہذا مذکورہ مسئلہ میں قسم بچپن کے ساتھ مقید نہ ہوگی بلکہ مراد یہ ہوگا کہ اس شخص سے کلام نہیں کروں گا، لہذا اس کے بڑے ہوجانے کے بعد کلام کیا تو بھی حانث ہوجائے گا۔

اعتراض: مذکورہ کلام سے حقیقی معنی مراد لینے میں صرف ایک ممنوعہ امر (ھجران الصبی) کا ارتکاب لازم آتا ہے جبکہ مجازی معنی مراد لینے میں تین ممنوعات کا ارتکاب لازم آئے گا، (۱) بچے سے قطع تعلقی، (۲) بڑے سے قطع تعلقی، (۳) تین دن سے زیادہ مسلمان بھائی سے قطع تعلقی، لہذا مجاز مراد لینا کیسے درست ہوگا؟

جواب: اعتبار قصد کا ہوتا ہے اور مذکورہ تین ممنوعات قصداً نہیں تبعاً لازم آرہے ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا۔

فائدہ: مذکورہ تفصیل اس وقت ہے کہ جب ھذا الصبی کہا گیا ہو اور اگر نکرہ یعنی صبیاً بولا گیا تو اب یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید ہوگی، کیونکہ اس صورت میں وصف مقصود ہوجائے گا لہذا حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ کہ یہ مہجورِشرعی ہے۔

سوال: حقیقتِ مستعملہ ہو اور اس کے ساتھ مجازِ متعارف بھی ہو تو عمل کس پر ہوگا؟

جواب: امام اعظم: حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

صاحبین: ایک روایت کے مطابق مجاز اولیٰ ہوگا اور ایک روایت کے مطابق کہ عمومِ مجاز

اولیٰ ہوگا۔

ثمرۂ اختلاف: مسئلہ اوّل، کسی نے قسم کھائی **لا یاکل من ھذہ الحنطۃ** اس کی حقیقت یہ ہے کہ عینِ حنطہ کو کھایا جائے اور یہ حقیقتِ مستعملہ ہے کہ گندم کو بھون کر یا اُبال کر کھایا جاتا ہے، لیکن عادۃً اس کے مجاز کا استعمال غالب ہے لہذا مذکورہ اختلاف کے پیشِ نظر اس قسم میں امام اعظم کے نزدیک حالف حانث تب ہوگا کہ جب عینِ حنطہ سے کھائے جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک روایت کے لحاظ سے روٹی سے اور ایک روایت کے لحاظ سے روٹی اور گندم دونوں سے حانث ہوجائے گا۔

اعتراض: صاحبین کے نزدیک اگر مذکورہ مسئلہ میں عمومِ مجاز مراد ہے تو اس گندم سے حاصل شدہ ستّو سے بھی حِنث ثابت ہونا چاہیے؟

جواب: عرف میں ستّو ایک الگ جنس ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

مسئلہ ثانی: کسی شخص نے قسم کھائی **لا یشرب من ھذا الفرات** تو اس میں امام اعظم کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا یعنی منہ لگا کر پینے سے حانث ہوجائے گا اس کے علاوہ سے حانث نہیں ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف چلو یا برتن میں بھر کر پینے سے یا منہ لگا کر اور چلو و برتن سے پینے کے ساتھ حانث ہوجائے گا۔

فائدہ: فُرات سے جاری نہر سے پانی پیا تو حانث نہیں ہوگا کہ اس پر فرات کا اطلاق نہیں ہوتا ہاں اگر قائل نے **من ماء الفرات** کہا تو حانث ہوجائے گا۔

یاد رہے کہ مذکورہ تفصیل اس وقت ہے کہ جب قائل کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

سوال: مذکورہ اختلاف (یعنی حقیقتِ مستعملہ کے ساتھ مجازِ متعارف بھی ہو تو عمل کس پر ہوگا؟) کس بناء پر ہے؟

جواب: هذا بناء علٰى اصل آخر وهو ان الخليفة فى الحكم، الخ. مذکورہ اختلاف کی بناء اس بات پر ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے یا تکلُّم میں؟

امام اعظم: مجاز حقیقت کا خلیفہ تکلُّم میں ہے، یعنی (۱) کلام عربی لغت کے اعتبار سے درست ہو، (۲) اس کا مفہوم لغوی طور پر درست ہو، (۳) اور وہ بات عقلاً بھی ممتنع نہ ہو۔

نوٹ: تکلم میں خلیفہ سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ صرف عربی لحاظ سے درست ہو بلکہ صحتِ تکلم تب حاصل ہوگا جب مذکورہ تین امور پائے جائیں گے۔

صاحبین: مجاز حقیقت کا خلیفہ حکم میں ہے، یعنی حقیقی معنی پر عمل کرنا ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر کے مجاز پر عمل کیا جائے۔

مذکورہ اختلاف پر تفریع یا ثمرۂ اختلاف: کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا جو کہ عمر میں اس سے بڑا تھا "هذا ابنى" تو امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْه کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مشار اليه کے اعتبار سے یہاں پر حقیقت پر عمل کرنا محال ہے لہذا کلام کو لغو ہونے سے بچانے کے لیے مجازی معنی (عتق) مراد ہوگا، جبکہ صاحبین کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لیے چونکہ حقیقی معنی کا ممکن ہونا شرط ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائے گا۔

اعتراض: کسی شخص نے اپنے غلام کو کہا: اعتقتك قبل ان تخلق. اس کے بارے میں امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْه فرماتے ہیں کہ کلام لغو ہو جائے گا حالانکہ مذکورہ کلام عربی قواعد کے مطابق ہے۔

جواب: ماقبل میں وضاحت گزر چکی ہے کہ امام اعظم رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْه کے نزدیک صحتِ تکلم کے لیے تین چیزیں ضروری ہیں اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کا معنی عقلاً ممتنع نہ ہو جبکہ مذکورہ مثال کا معنی عقلاً ممتنع ہے لہذا کلام لغو ہوگا۔

اعتراض: پھر تو عمر میں اپنے سے بڑے غلام کو **ھذا ابنی** کہنا بھی لغو ہونا چاہیے کیونکہ اس کا معنی بھی عقلاً ممتنع ہے؟

جواب: یہاں فی نفسہ امتناع نہیں ہے بلکہ معنی خارج یعنی مشار الیہ کی وجہ سے امتناع واقع ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر قائل **العبد الاکبر منی ابنی** کہتا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوتا بلکہ کلام لغو ہو جاتا کہ یہاں امتناع فی نفسہ ہے۔

اعتراض: **زید اسد** یہ کلام بھی لغو ہونا چاہیے کیونکہ یہاں پر حقیقی معنی مراد لینا ناممکن ہے، حالانکہ یہاں بالاتفاق مجازی معنی مراد ہے؟

جواب: یہ کلام مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے کیونکہ یہاں "**ک**" حرفِ تشبیہ محذوف ہے اصل میں یہ "**زید کالاسد**" تھا۔

نوٹ: **رأیتُ اسدا یرمی** اگرچہ مجاز ہے لیکن حقیقت میں دیکھنے کی خبر دینا مقصود ہے نہ کہ شیر کی، لہذا محال قصداً نہیں بلکہ بالتبع لازم آئے گا۔

سوال: حقیقت ومجاز دونوں ایک ساتھ متعذر رہوں تو کیا حکم ہے؟

جواب: اس وقت کلام لغو ہو جائے گا، مثلاً: کسی شخص نے اپنی بیوی کے بارے میں کہا: "**ھذہ بنتی**" حالانکہ وہ معرفۃ النسب ہے اور اس کی مثل اس کی اولاد ہو سکتی ہے یا عورت عمر میں اس سے بڑی تھی، اس کلام سے نہ تو حقیقی معنی مراد ہوگا اور نہ ہی مجازی معنی۔ اس مثال میں معنی حقیقی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اور معنی مجازی کا تعذر اس طرح ہے کہ اگر ہم اس قول کو طلاق سے مجاز لیں تو یہ اس بات کا تقاضا کرے گا کہ اس سے پہلے نکاح ہو چکا تھا حالانکہ بیٹی ہونے کا دعویٰ کرنا حرمتِ ابدی کو ثابت کرتا ہے لہذا نہ ہی نکاح ثابت ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی اور اس قول سے مجازی معنی مراد لینا بھی متعذر ہو جائے گا۔

نوٹ: قائل اگر اس قول پر اصرار کرے تو قاضی تفریق کردے گا کیونکہ اس صورت میں وہ جماع وغیرہ سے رک جائے گا اور مجبوب وعنین کی طرح ظالم کہلائے گا۔

نوٹ: اگر مذکورہ دو شرائط نہ پائی جائیں، مثلاً: عورت مجھولۃ النسب ہو اور عمر میں اس سے بڑی بھی نہ ہو تو نسب ثابت ہو جائے گا اور قاضی تفریق کردے گا۔

نوٹ: بعض نے کہا کہ اکبر سنا منہ کا عطف تولد لمثلہ پر ہے لیکن یہ درست نہیں ہے۔

سوال: کن مقامات پر حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے؟

جواب: پانچ مقامات پر حقیقت کو ترک کردیا جاتا ہے۔(۱) دلالتِ عادت، (۲) دلالتِ لفظ، (۳) دلالتِ سیاقِ کلام، (۴) دلالتِ معنی یرجع الیٰ متکلم، اور (۵) دلالتِ محلِ کلام۔

﴿1﴾......**دلالتِ عادت:** لفظ ''الصلوۃ'' اور ''الحج'' میں حقیقی معنی کو عادت کی دلالت کی وجہ سے ترک کردیا گیا کیونکہ ''الصلوۃ'' کا لغوی معنی دعا ہے، لیکن عادت میں اب اس سے ارکانِ معلومہ مراد ہوتے ہیں۔ اسی طرح ''الحج'' کا لغوی معنی قصد کرنا ہے لیکن اب عادت میں اس سے مراد مکہ مکرمہ میں مناسکِ معلومہ کو ادا کرنا ہے۔ لہٰذا کسی نے ''صلوۃ'' کی منت مانی تو اس سے دعا نہیں بلکہ ارکانِ معلومہ کے ساتھ نماز لازم ہو گی اور ''حج'' کی منت مانی تو مخصوص مقامات پر مخصوص افعال اس پر لازم ہوں گے۔

﴿2﴾......**دلالتِ لفظ:** یعنی کبھی لفظ کے حروف کے مادہ و اشتقاق کے اعتبار سے حقیقت کو ترک کردیتے ہیں۔ مثلا: کسی لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جس میں قوت ہو تو وہ نکل جائے گا کہ جس میں وہ معنی ناقص ہو، اور اگر کسی لفظ کو ایسے معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو کہ جس میں نقص ہو تو وہ نکل جائے گا کہ جس میں وہ معنی قوی ہو۔

مسئلہ اول: جیسے ''**اللحم**'' میں مچھلی کا گوشت داخل نہ ہوگا کیونکہ ''**لَحم**،**التحام**'' سے ہے اور اس کا معنی شدت ہے۔ جبکہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی لہذا مچھلی کا گوشت اس میں داخل نہیں ہوگا کہ اس میں خون نہیں ہوتا۔ اب اگر کسی نے ''**لحم**'' نہ کھانے کی قسم کھائی تو مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

امام مالک: مچھلی کا گوشت کھانے سے حنث ثابت ہوجائے گا۔

دلیل: قرآن پاک نے مچھلی کے گوشت کو ''لحما طریّا'' فرمایا ہے۔

رد: (۱)......دلالتِ لفظ کی وجہ سے حقیقت پر عمل نہیں ہوگا۔ (۲)......عرف میں مچھلی فروخت کرنے والے کو ''**بائع اللحم**'' نہیں کہا جاتا۔

نوٹ: اس پر کُلُّ مملوکٍ لِی حُر کو قیاس کرلیں کہ اس قول میں مُکاتب داخل نہ ہوگا۔

مسئلہ ثانی: اگر کسی نے کہا: لایاکل الفاکھة. تو یہ قول عنب، رطب، رمّان کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ ''فاکھة'' کے معنی میں نقصان ہے جبکہ **عنب، رطب، رمّان** کے معنی میں قوت ہے، لہذا حالف نے اگر **عنب، رطب، رمّان** کو کھالیا تو حانث نہ ہوگا۔

اعتراض: آپ کے مذکورہ قاعدے کے مطابق طرّار (جیب کترا) سارق (چور) کے معنی میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ اوّل میں معنی کی زیادتی ہے اور ثانی میں معنی کی کمی ہے حالانکہ آپ طرّار کو سارِق میں داخل کرتے ہیں۔

جواب: طرّار کے معنی کا کمال وزیادتی اصل کے معنی کو تبدیل نہیں کرتا بلکہ دلالت النص کے قبیل سے اس کو مکمل کرتا ہے۔ لہذا ''طرّار'' کا معنی ''سارِق'' کے معنی کو شامل ہوگا جیسا کہ ''اف'' کا معنی ضرب وستم کے معنی کو شامل ہے لیکن رطب وغیرہ کا معنی ''فاکھة'' کو شامل نہ ہوگا کیونکہ ''رطب'' کا معنی ''فاکھة'' کے معنی میں تغیر ثابت کرتا ہے۔

نوٹ: صاحبین کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں رطب ورمّان سے حانث ہوجائے گا

کیونکہ یہ اعز الفواکھہ ہیں، مذکورہ تفصیل اس وقت ہوگی جب قائل نے رطب و رمّان کی نیت نہ کی ہواور اگراس نے ان کی نیت کی ہوتو بالاتفاق حانث ہوجائے گا۔

﴿3﴾......**دلالتِ سیاقِ کلام:** زید نے کسی شخص سے کہا: طلقِ امرأتی ان کنتَ رجلا. اس کلام میں ''طلقِ امرأتی '' کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن سیاقِ کلام ''اِن کنتَ رجلا'' کی وجہ سے حقیقت کوترک کردیا گیا ہے۔

اوراس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قائل کا مقصود وکیل بنانا نہیں بلکہ زجروتوبیخ کرنا ہے۔

مذکورہ بحث کو﴿فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ ۙ اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا﴾ پر قیاس کرلیں کہ آیت کا اوّل حصہ''فَمَنْ شَآءَ فَلْیُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ فَلْیَکْفُرْ''اباحت پر دلیل ہے لیکن سیاقِ کلام یعنی آیت کے دوسرے حصہ''اِنَّآ اَعْتَدْنَا لِلظّٰلِمِیْنَ نَارًا'' کی وجہ سے اوّل کی حقیقت کوترک کردیا گیا۔

﴿4﴾......**دلالتِ معنی یرجع الی المتکلم:** **مسئلہ اوّل:** کسی عورت نے گھر سے باہر جانے کا ارادہ کیا تو اس کے شوہر نے غصہ میں کہا:''ان خرجتِ فانتِ طالق. یہ سن کرعورت رک گئی اورشوہر کا غصہ ٹھنڈا ہونے کے بعد گھر سے چلی گئی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ مذکورہ جملہ کی حقیقت تو یہ ہے کہ عورت جب بھی گھر سے نکلے تو طلاق واقع ہوجائے لیکن دلالتِ معنی یرجع الی المتکلم یعنی غصہ کی وجہ سے ہم نے حقیقت کوترک کردیا کہ اگرعورت فوراً نکلی تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں ہوگی۔

مسئلہ ثانی: زید نے بکر کو کہا: آؤ! میرے ساتھ ناشتہ کرو! بکر نے جواب دیا: ان تغدیتُ فعبدی حر. اس جملے کی حقیقت تو یہ ہے کہ بکر جب بھی جہاں بھی ناشتہ کرے اس کا غلام آزاد ہوجائے، لیکن وہ معنی کہ جو متکلم کی طرف راجع ہے، اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ یہاں جس ناشتہ کی طرف بلایا گیا ہے وہ ناشتہ اوراس کا زید کے ساتھ کرنا مراد ہے

لہذا ہم نے حقیقت کوترک کر کے مجاز پر عمل کیا۔

﴿5﴾......**دلالتِ محلِّ کلام**: اس کی صورت یہ ہے کہ اگر حقیقی معنی مراد لیں تو قران و حدیث میں کذب لازم آئے حالانکہ قران و حدیث کذب سے پاک ہے۔لہذا حقیقی معنی کوترک کر کے مجازی معنی پر عمل کریں گے،مثلا: **انما الاعمال بالنیات** ،اس کی حقیقت تو یہ ہے کہ اعمالِ جوارح بغیر نیت کے واقع نہیں ہوتے حالانکہ یہ کذب ہے کہ بہت سارے اعمال بغیر نیت کے صادر ہوتے ہیں،لہذا ہم اس کومجازی معنی پر محمول کریں گے کہ یہاں مراد "**ثواب الاعمال** یا **حکم الاعمال** ہے۔

(۱)......**ثواب الاعمال** مراد لیں تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا وقوع نیت پر موقوف ہے۔

(۲)......**حکم الاعمال** مراد لیں تو حکم دوطرح کا ہوتا ہے،(۱)......دنیاوی حکم مثلا: صحت وفساد،(۲)......اخروی حکم،مثلا: ثواب وعتاب۔

حکم الاعمال سے دوسرا معنی مراد لینے میں ہمارا اور امام شافعی کا اتفاق ہے،لہذا پہلا معنی (حکم دنیوی) مراد نہیں لیں گے تا کہ عمومِ مجاز (شوافع کے مطابق) یا عمومِ مشترک (احناف کے مطابق) لازم نہ آئے۔لہذا مذکورہ حدیث سے حکم دنیوی مراد لے کر وضو میں نیت کوفرض قرار دینا درست نہ ہوگا۔

اعتراض: حدیث: "**انما الاعمال الخ** "کے ذریعے جب دنیوی حکم مراد لے کر وضو میں نیت کی شرط لگانا درست نہیں تو پھر احناف نماز،روزہ،حج،زکوٰۃ وغیرہ عبادات میں اس حدیث کی وجہ سے نیت کی شرط کیوں لگاتے ہیں؟

جواب: وضو عبادتِ غیر مقصودہ ہے،اگر اس میں ثواب نہ بھی ہو تب بھی اس کا مقصود (نماز کا حلال ہونا ہے) فوت نہ ہوگا لیکن عباداتِ مقصودہ میں تو مقصود ہی ثواب ہوتا ہے

لہذا جب وہ ثواب ہی سے خالی ہوئیں تو جوازِ دنیوی ثابت نہ ہوگا یعنی یہ عبادات درست نہ ہوں گی۔

اسی طرح فرمانِ مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم ہے: ''رفع عن امتی الخطاء و النسیان ''اس کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ خطا اور نسیان اس امت میں واقع ہی نہیں حالانکہ یہ کذب ہے لہذا محلِ کلام کی دلالت کی وجہ سے یہاں مجازی معنی یعنی حکم الخطاء و النسیان مراد ہوگا اور حکم دو طرح کا ہوتا ہے: (۱) دنیوی، (۲) اخروی۔ حقوق العباد میں بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہذا حقوق اللّٰہ میں بھی اخروی حکم مراد ہوگا اور روزہ میں بھولے سے کچھ کھانے یا نماز میں بھولے سے بولنے سے حکمِ اخروی لازم نہ ہوگا یعنی بندہ گناہ گار نہ ہوگا، اور امام شافعی کا ان میں حکم اخروی مراد لے کر یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطاءً کھانے سے روزہ اور خطاءً بولنے سے نماز نہیں ٹوٹے گی۔

سوال: حرمت کی اضافت اعیان (ذوات) کی طرف کرنا حقیقت ہے یا مجاز؟ مثلاً: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّھٰتُکُمْ۔

جواب: اس میں اختلاف ہے: (۱)...... **بعض احناف:** مذکورہ صورت میں دلالتِ محلِ کلام کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا۔

دلیل: جس محل کی طرف حرمت کی اضافت ہے وہ عین ہے اور عین حرمت کو قبول ہی نہیں کرتا کیونکہ حلت و حرمت تو فعل کے اوصاف میں سے ہیں، لہذا یہاں مجازی معنی مراد ہوگا۔ یعنی ان سے پہلے فعل محذوف ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی: حُرِّمَتْ علیکم نکاحُ اُمَّھٰتِکم اور حرمت علیکم شرب الخمر۔

(۲)...... **جمہور احناف:** مذکورہ صورت میں حقیقت ہی مراد ہوگی۔

دلیل: حرمت کی دو اقسام ہیں: (۱)...... ممانعت فعل کے ساتھ ملی ہوئی ہو، اس صورت میں

بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے، مثلا: روٹی سامنے ہو اور کہا جائے: لا تاکل!

(۲)......ممانعت محل کے ساتھ ملی ہوئی ہو کہ محل مباح نہ رہے۔ اس صورت میں عین یعنی ذات ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے، مثلا: روٹی سامنے موجود ہی نہیں اور کہا جائے: لا تاکل!. اور ممانعت میں یہ دوسرا طریقہ زیادہ بلیغ ہے کہ اس میں نہی نفی کے معنی میں ہوتی ہے اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ وہ نہی جو نفی کے معنی میں ہو نہی حقیقی سے ابلغ ہے۔

(۳)......**معتزلہ:** مذکورہ صورت مُجمَل ہے، لہذا اس میں توقُّف واجب ہوگا۔

دلیل: عین حرام نہیں ہوتا لہذا فعل کو مقدَّر ماننا پڑے گا اور فعل معیَّن نہیں ہے کیونکہ تمام افعال برابر ہیں، لہذا توقُّف واجب ہوگا۔

رد: معتزلہ کا یہ نظریہ سوءِ فہم پر مبنی ہے کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ مقامات کی مناسبت سے افعال کو مقدَّر مانا جاتا ہے جیسا کہ ماقبل میں نکاح اور شُرب کو مقدَّر مانا گیا ہے۔

سوال: صریح وکنایہ کی تعریف، حکم اور امثلہ بیان کریں؟

جواب: صریح کی تعریف: جس کی مراد خوب ظاہر ہو خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز۔

مثال: انتَ حرٌّ، انتِ طالقٌ.

فائدہ: مذکورہ مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیونکہ یہ الفاظ غلامی ونکاح کو زائل کرنے میں صریح وحقیقت ہیں اور یہ بھی احتمال موجود ہے کہ یہ مثالیں صریح حقیقی ومجازی دونوں کی ہوں کیونکہ یہ دونوں امثلہ غلامی ونکاح کو زائل کرنے میں مجاز لغوی اور حقیقتِ شرعی ہیں۔

حکم: حکم نفسِ کلام کے ساتھ متعلق ہوگا، کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہوگا حتی کہ کلام کو نیت کی حاجت نہ ہوگی۔ یعنی متکلم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ کلام سے اس کی نیت بھی کرے، لہذا کسی نے ''سبحان اللّٰہ'' کہنے کا ارادہ کیا اور اس کی زبان سے ''انتِ

طالق‘‘نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

ازالۂ وہم: چونکہ صریح کے معنی کا ظہور من حیث الاستعمال ہوتا ہے اور نص اور ظاہر میں ظہور بقصد متکلم و قرائن ہوتا ہے اس لیے صریح کی تعریف میں ایسی قید لگانا ضروری نہیں کہ جس سے نص و ظاہر نکل جائیں۔

کنایہ کی تعریف: جس کی مراد پوشیدہ ہو اور بغیر قرینہ کے جس کی مراد سمجھ نہ آئے خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز ہو۔ **مثال:** الفاظِ ضمیر جیسے: ھو، انا، انت، وغیرہ.

حکم: **لا یجب العمل الا بالنیة.** چونکہ اس کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا متکلم کی نیت کے بغیر اس پر عمل کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی لیے’’انتِ بائن ‘‘میں طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب کہ متکلم طلاق کی نیت کرے یا نیت کے قائم مقام کوئی شئے مثلاً مذاکرۂ طلاق یا حالتِ غضب پائی جائے۔

اعتراض: آپ نے الفاظِ ضمیر کو کنایہ قرار دیا ہے، حالانکہ نُحاۃ کے نزدیک یہ اَعْـرَفُ الْمَعَارِف ہیں؟

جواب: الفاظ ضمیر کا نُحاۃ کے نزدیک **اعرف المعارف** ہونا اعتراض کو لازم نہیں کرتا کیونکہ وہ علمِ نحو کی بات ہے اور ہم نے علمِ اصولِ فقہ کے مطابق ان کو کنایہ قرار دیا ہے، ان کے کنایہ ہونے پر دلیل حدیثِ پاک ہے: ’’کسی شخص نے دروازہ کھٹکھٹایا آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے پوچھا: کون؟ اس نے عرض کی: اَنَا. تو آپ نے جواب میں فرمایا: اَنَا اَنَا، یعنی انا نہ کہو بلکہ اپنا نام بتاؤ تا کہ مجھے پتہ چلے کہ تم کون ہو۔

ازالۂ وہم: کنایہ میں پوشیدگی بحسبِ استعمال ہوتا ہے جبکہ خفی و مشکل میں استتار دیگر موانع کی وجہ سے ہوتا ہے، لہذا کنایہ کی تعریف میں ایسی قید کی حاجت نہیں کہ جس سے خفی و مشکل نکل جائیں۔

فائدہ: صریح و کنایہ کا دارومدار استعمال پر ہے لہذا اگر دیگر موانع کی وجہ سے صریح میں خفا یا کنایہ میں ظہور آ جائے تو یہ ان کے صریح و کنایہ ہونے کے مضر نہ ہوگا اسی وجہ سے علماء کرام فرماتے ہیں: حقیقتِ مستعملہ صریح ہے اور حقیقتِ مہجورہ کنایہ ہے، مجازِ متعارف صریح ہے اور مجازِ غیر متعارف کنایہ ہے۔

سوال: كنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن، اس عبارت کی غرض نورالانوار کی روشنی میں بیان کریں؟

اعتراض: کنایہ وہ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو جبکہ طلاقِ بائن کے الفاظ (مثلا: انتِ بائن، بتة، بتلة، حرام وغیرها) کے معانی معلوم ہیں اور یہ طلاق میں صراحتا استعمال ہوتے ہیں پھر ان کو الفاظِ کنایہ کیوں کہا جاتا ہے حالانکہ ان پر کنایہ کی تعریف صادق نہیں آتی؟

جواب: ان الفاظ کو مجازا کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا معنی تو معلوم ہے جیسا کہ "بائن" کا معنی واضح ہے یعنی جدا ہونا، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس چیز سے "بائن" ہے، شوہر سے؟ مال سے؟ خاندان سے؟ لہذا جب قائل نے یہ نیت کی کہ مجھ سے جدا ہے تو اس کے موجب پر عمل ہوگا اور اس کے کنایہ ہونے کی وجہ سے اس میں طلاقِ بائن واقع ہوگی۔ اور اگر انتِ طالق مراد ہوتا تو اس سے طلاقِ بائنہ نہیں بلکہ طلاقِ رجعی واقع ہوتی۔

اعتراض: کنایہ میں معنی مرادی پوشیدہ ہوتا ہے اور مذکورہ الفاظ میں معنی مرادی ہی پوشیدہ ہے اگرچہ کہ معنی لغوی واضح ہے لہذا یہ کنایات حقیقتاً ہوئے نہ کہ مجازاً؟

جواب: مذکورہ الفاظ اصولیّین کے نزدیک نہیں بلکہ علماءِ بیان کے نزدیک کنایہ ہیں کیونکہ علماءِ بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ کو ذکر کیا جائے اور اس کے معنی موضوع لہ کو مراد لیا جائے ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ ذہن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو جائے۔

سوال: الاعتدی واستبرئی رحمک وانت واحدۃ،الخ. اس عبارت کی غرض بیان کریں؟

جواب: اس جملہ کا حتی کانت بوائن سے استثنا کیا گیا ہے۔یعنی: تمام کنایہ الفاظ سے طلاقِ بائنہ واقع ہوتی ہے مگر ان تین الفاظِ کنایہ سے طلاقِ رجعی واقع ہوتی ہے۔کنایہ ہونے کے باوجود طلاقِ رجعی اس لیے واقع ہوگی کہ ان الفاظ میں لفظِ طلاق مقدَّر رہے۔

(۱)......اِعْتَدِّی: یہ لفظ نعمتوں کوشمار کرنے اور عدَّت کے لیے حیض کوشمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔جب قائل نے اس سے طلاق کی نیت کی تو لفظِ طلاق کے مقدَّر رہونے کی وجہ سے طلاقِ رجعی واقع ہوگئی۔

لفظِ طلاق کے مقدَّر رہونے کی وجہ: مذکورہ صورت میں اگر عورت مدخول بھا تھی تو گویا مرد نے یہ کہا: اعتدی لانی قد طلَّقتُکِ. اور اگر عورت غیر مدخول بھا ہو تو اعتدی کا لفظ کونی طالقاً سے مستعار ہوگا،یعنی مسبب کو ذکر کر کے سبب کو مراد لیا گیا ہے اور یہ(مسبب سے سبب مراد لینا)اس جگہ جائز ہے کیونکہ یہ مسبب (عدت) اس سبب (طلاق) کے ساتھ خاص ہے۔خیال رہے کہ خیارِ عتق میں باندی کی عدت طلاق کے مشابہ ہونے کی وجہ سے لازم ہوتی ہے اور متوفی عنھا زوجھا عورت کی فی الواقع عدت نہیں بلکہ سوگ ہے اسی وجہ سے وہ مہینوں کے ساتھ مشروع ہے حالانکہ عدت حیض سے گزاری جاتی ہے،لہٰذا اعتراض لازم نہ آئے گا۔

(۲)......استبرئی رحمکِ: اگر عورت مدخول بھا ہے تو گویا مرد نے یہ کہا: کونی طالقاً ثم استبرئی رحمکِ. اور اگر عورت غیر مدخول بھا ہے تو قائل کا یہ قول کونی طالقاً سے مستعار ہوگا۔

(۳)......**انتِ واحدۃ:** اس کا مطلب ''انت واحدۃ عند قومکِ،عندی فی

المال والجمال ‘‘بھی ہوسکتا ہےاور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس کا معنیٰ’’انت طالق طلقةً واحدةً‘‘ ہولہٰذا اس آخری احتمال کی نیت کی تو طلاقِ رجعی واقع ہوجائے گی۔

نوٹ: بعض کے نزدیک’’واحدةٌ‘‘ مرفوع پڑھنے کی صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی کہ اس کا معنیٰ’’منفردة عن قومكِ‘‘ ہوگا۔واحدةً منصوب پڑھا تو طلاق واقع ہوجائے گی،اوراس کا معنیٰ ہوگا:طلقة واحدة. اورواحده وقف کرکے پڑھا تو نیت کی حاجت ہوگی،اگرنیت کی تو عندالاحناف طلاقِ رجعی واقع ہوگی اورعندالشوافع طلاق واقع نہ ہوگی۔لیکن درست یہ ہے کہ اعراب کا لحاظ نہیں ہے کیونکہ عام لوگ اعراب کی تمیز نہیں کرتے لہٰذا ہرحال میں نیت کی حاجت ہوگی۔جبکہ حالتِ رفعی میں معنیٰ ہوگاانت ذات طلقة واحدة مضاف کوحذف کرکے مضاف الیہ کواس کے قائم مقام کردیا گیا۔

سوال: کلام میں اصل صریح ہے یا کنایہ؟

جواب: کلام میں اصل صریح ہے جبکہ کنایہ چونکہ نیت یا دلالتِ حال کا محتاج ہوتا ہے اس لیے اس میں ضربِ قصور ہے۔صریح وکنایہ میں فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوگا کہ جوشبہ سے دور ہوجاتی ہیں مثلاً حدود وکفارات یعنی حدود وکفارات کنایہ سے ثابت نہ ہوں گے، لہٰذا جامعت فلانه جماعا حراما کہنے سے حد لازم نہ ہوگی کہ یہ کنایہ ہے جب کہ صریح الفاظ مثلاً:زنیتُ بها کہنے سے حد لازم ہوگی۔یہی وجہ ہے کہ کسی نے: زنیتَ کے جواب میں صدقتَ کہا تو حد لازم نہ ہوگی کیونکہ اس میں شبہ ہے یعنی ہوسکتا ہے کہ اس کا معنیٰ یہ ہو پہلے تو سچ بول رہا تھا اب کیوں جھوٹ بول رہا ہے۔

لیکن اگرکسی نے مثلاً زید پر زنا کی تہمت لگائی تو بکر نے کہا:هو كما قلتَ تو بکر پر حدِ قذف لازم ہوگی کیونکہ کاف تشبیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

سوال: عبارت النص کی تعریف سپردِ قلم کریں۔

جواب: فهو العمل بظاهر ماسیق الکلام له.

شارح کا متن پر کلام: (۱)......**تسامح:** ماتن نے عبارت النص کو نظم کی اقسام سے تسامحاً شمار کیا ہے کیونکہ یہ مستدل کا فعل ہے۔

(۲)......**استدلال کا معنیٰ:** اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونا اور یہاں دوسرا معنیٰ مراد ہے۔

(۳)......**نص کا معنیٰ:** عبارتِ قرآن خواہ نص ہو یا ظاہر، مفسر ہو یا خاص۔

(۴)......**العمل سے مراد:** اس سے عملِ جوارح نہیں بلکہ مجتہد کا فعل (استنباط) مراد ہے۔

(۵)......**تعریف کا حاصلِ معنیٰ:** ذہن کو عبارتِ قرآن سے حکم کی طرف منتقل کرنا۔

سوال: اشارۃ النص کی تعریف سپردِ قلم کریں؟

جواب: فهو العمل بما ثبت بنظمه لغةً لكنه غير مقصود ولا سِيُقَ له النص وليس بظاهر من كل وجه.

فوائدِ قیود: (۱)......**بنظمه:** اس قید سے دلالت النص نکل گیا کہ وہ معنیٰ نظم سے ثابت ہوتا ہے۔ (۲)......**لغة:** اس قید سے اقتضاء النص نکل گیا کیونکہ وہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے۔ (۳)......**لكنه غير مقصود ولا سِيُقَ له النص:** اس قید سے عبارت النص نکل گیا کیونکہ وہ مقصود اور مسوق ہوتا ہے۔

(۴)......**ليس بظاهر من كل وجه:** یہ جملہ تعریف کی وضاحت اور عبارت النص کو نکالنے میں تاکید کے لیے لایا گیا ہے اگرچہ کہ تعریف میں اس کی حاجت نہ تھی۔

عبارۃ النص و اشارۃ النص کی حسی مثال: جیسے کوئی کسی انسان کو دیکھے قصداً، تو بغیر توجہ کیے اس انسان کے ساتھ دائیں بائیں کی اشیا بھی آنکھ کے کونے سے نظر آئیں گی، اس مثال میں انسان بمنزلہ عبارت النص کے ہے اور اس کے دائیں بائیں کی اشیا بمنزلہ

اشارۃ النص کے ہیں۔

عبارۃ النص و اشارۃ النص کی شرعی مثال: علی المولودله رزقهنّ و کسوتهنَّ.

آیت کی تفسیر: هُنَّ کا مرجع ''الـوالـدات'' ہے۔ آیت میں منکوحہ ہونے کی وجہ سے نفقہ کے لزوم کی بات ہے تو معنی یہ ہوگا کہ یہ مطلقات ہیں اور ان کی عدت بھی ختم ہوگئی ہے۔

مذکورہ آیت اثباتِ نفقہ میں ''عبارۃ النص'' ہے اور اس بات میں ''اشارۃ النص'' ہے کہ نسب آباء کی طرف ہے۔

مذکورہ آیت ''اشارۃ النص'' کس طرح ہے؟

''علی المولودِ لَه'' میں ''ل'' اختصاص کے لیے ہے جو اس بات کا فائدہ دے رہا ہے کہ باپ اس نسب میں خاص ہے۔

مذکورہ آیت میں موجود دیگر اشارۃ النص: (۱)......حاجت کے وقت باپ کو اولاد کے مال میں حقِ تملک حاصل ہوگا کیونکہ اولاد باپ کی مملوک ہے۔ (۲)......جس طرح نسب میں باپ کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں اسی طرح اولاد کا نفقہ بھی صرف باپ ہی ادا کرے گا، اس میں اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہوگا۔

سوال: عبارت النص واشارۃ النص کا حکم واولویت بیان کریں؟

جواب: هما سواء فی ایجاب الحکم الا ان الاوّل احق، الخ. یہ دونوں مراد پر قطعی الدلالت ہوتے ہیں اور تعارض کے وقت عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

تعارض کی مثال: حدیثِ پاک میں ہے: انهـنّ ناقصات عقل و دین،،،،،، تقعدا حـدٰکـن شـطـر دهـرهـا فی قصربیتها لاتصوم و لاتصلی قلن بلیٰ الخ اس حدیثِ پاک کو عورت کے دین کے نقصان کو بیان کرنے کے لیے لایا گیا ہے، لہٰذا اس

معاملہ میں یہ عبارۃ النص ہوئی اور یہ حدیث اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے، کیونکہ حدیثِ پاک میں ''شطر دھرھا '' کے الفاظ ہیں اور لغت میں شطر نصف شھر کو کہتے ہیں اور یہی امام شافعی رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کا مؤقف ہے۔ لیکن یہ اشارۃ النص اس حدیث ''اقل الحیض للجاریۃالبکر والثیب ثلاثۃ ایام ولیالھنّ واکثرہ عشرۃ ایام ''میں موجود عبارۃ النص ''اکثرہ عشرۃ ایام'' کے معارض ہے لہذا عبارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوگی۔

سوال: کیا اشارۃ النص میں عموم پایا جاتا ہے؟

جواب: چونکہ یہ دونوں نفسِ نظم سے ثابت ہوتے ہیں اس لیے ان میں سے ہر ایک خاص، اور عام خص عنه البعض، عام لم یخص عنه شئی ہوسکتا ہے۔

عندالشوافع اشارۃ النص مخصوص البعض کی مثال: ''وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ یُّقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوٰتٌ ط بَلْ اَحْیَآ ءٌ '' یہ آیت اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ شہید کا جنازہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ زندہ ہوتا ہے اور زندہ کا جنازہ نہیں ہوتا۔ اس عام سے حضرتِ حمزہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کو خاص کرلیا گیا کہ شہید ہونے کے باوجود ان کا جنازہ پڑھا گیا۔

عندالاحناف: علی المولود له: یہ آیت اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ باپ کو اولاد کے مال میں حقِ تملک حاصل ہے، پھر اس سے اولاد کی باندی کو خاص کرلیا گیا کہ یہ باپ کے لیے حلال نہیں اور وطی کی صورت میں اس پر باندی کی قیمت لازم ہو جائے گی۔

سوال: دلالت النص کی تعریف بیان کریں؟

جواب: فما ثبت بمعنی النص لغة لا اجتهادا. جو لغوی طور پر بغیر کسی اجتھاد کے نص کے معنی سے ثابت ہو۔

شارح فرماتے ہیں: بہتر یہ کہنا ہے: الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت

بمعنى النص لغة لا اجتهادا.

فوائدِ قیودات: (۱)......بمعنی النص؛ اس کی قید سے عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں نکل گئے۔ یاد رہے کہ معنی سے مراد یہاں معنی لغوی نہیں بلکہ معنی التزامی ہے جیسا کہ تکلیف دینا ''اُف'' کہنے کا التزامی معنی ہے۔

(۲)......لغةً؛ یہ معنی النص سے تمییز ہے۔ اس قید سے اقتضاء النص اور محذوف نکل گئے کیونکہ یہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتے ہیں۔

(۳)......اجتهاداً؛ یہ لغةً کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کا رد ہے جو کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاسِ خفی ہوتا ہے اور دلالت قیاسِ جلی ہوتا ہے۔

رد: یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ دلالت النص قیاس ہو؟ کیونکہ ان کے مابین مختلف وجوہ سے فرق ہے: (۱)......کیونکہ قیاس ظنی ہے اور اس پر صرف مجتہد مطلع ہوتا ہے جبکہ دلالت النص قطعی ہے اہلِ لسان میں سے ہر ایک اسے جان لیتا ہے۔ (۲)......دلالت النص قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے کا مشروع ہے۔ (۳)......دلالت النص کا کسی نے انکار نہیں کیا جبکہ قیاس کے بعض لوگ منکر ہیں۔

دلالت النص کی مثال: ماں باپ کو مارنے کی حرمت جس پر واقفیت نهی عن التافیف سے ہوئی۔ ''فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ'' کا معنی موضوع لہ تو یہ ہے کہ فقط اُف کہنا حرام ہے اور اس کا معنی لازم (ایلام) دلالت النص ہے جس سے مارنے، گالی دینے وغیرہ کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

دلالت النص کا حکم: یہ اشارۃ النص کی طرح قطعی ہے، جبکہ تعارض کے وقت اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

تعارض کی مثال: (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) یہ آیت عامِد پر

کفارہ قتل کے لازم ہونے پر دلالت النص ہے۔ کیونکہ جب خَاطِی (جس کا ادنی درجہ ہے) پر کفارہ ہے تو عَـــامِـد (جس کا درجہ اعلیٰ ہے) پر کفارہ بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔لیکن یہ دلالت اشارۃ النص کے معارض ہے۔ارشادفرمایا: (وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا) یہ آیت اس بات میں اشارۃ النص ہے کہ عامد پر کفارہ لازم نہ ہوگا کیونکہ جــزاء کا اسم اس گناہ کو کافی ہوگا،اسی طرح آیت میں کل جزاء کا ذکر ہوا ہے لہذا معلوم ہوا کہ عامد کی جزاء صرف جہنم ہے لہذا اجزاء میں کفارہ لازم نہ ہوگا۔

اعتراض: اگر مکمل جزا جہنم ہے تو پھر عامد پر دیت وقصاص کیوں لازم ہوتے ہیں؟

جواب: (ا)......جہنم فعل کی جزا ہے اور دیت وقصاص عمل کی جزا ہیں۔

(۲)......دیت وقصاص ایک اور نص یعنی: اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ، سے ثابت ہیں ص۔

سوال: دلالت النص کے قطعی اور قیاس کے ظنی ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: ولهـذا صـح اثبـات الحدود و الكفارات الخ. حدود اور کفارے دلالت النص سے ثابت ہوجاتے ہیں لیکن قیاس سے نہیں کیونکہ اوّل قطعی اور ثانی ظنی ہے۔

نوٹ: قیاس اگر علتِ مستنبطہ سے ہوگا تو ظنی اور اگر علتِ منصوصہ سے ہو تو قطعی ہوگا۔

دلالت النص سے حدود اور کفارے ثابت ہونے کی امثلہ: (ا)......حدِ زنا میں رَجم کرنا حضرت ماعز رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ میں **عبارت النص** سے ثابت ہے اور ان کے علاوہ کسی اور زانی محصن پر یہ حد **دلالت النص** سے ثابت ہوگی، کیونکہ حضرت ماعز رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کو صحابی ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ زانی محصن ہونے کی وجہ سے رَجم کیا گیا۔

(۲)......ڈاکوؤں کے مددگار کے اقرار پر قطعِ طریق کی حد لازم ہوگی اور یہ ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا﴾ میں موجود دلالت النص سے ثابت ہے۔

(۳)......رمضان کا ادا روزہ کسی عورت نے وطی سے توڑ لیا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، اسی

طرح کوئی بھی شخص رمضان کا اداءروزہ اکل و شرب سے توڑ دے تو اس پر بھی کفارہ لازم ہوگا، یہ اموراس حدیث دلالت النص ہونے سے ثابت ہیں کہ جس میں یہ ہے کہ ایک اعرابی روزہ توڑ کر سرکار علیہ السلام کی بارگاہ میں حاضر ہوا......الی آخرہ.

کیونکہ اس پر کفارہ کا لزوم مخصوص اعرابی ہونے کی وجہ سے نہیں تھا اور نہ ہی جماع کرنے کی وجہ سے تھا بلکہ رمضان المبارک کا اداروزہ جان بوجھ کر توڑنے کی وجہ سے تھا لہذا جو بھی رمضان المبارک کا اداروزہ جان بوجھ کر توڑے اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

نوٹ: امام شافعی کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں علت افسادِ صوم نہیں جماع ہے لہذا ان کے نزدیک کفارہ صرف جماع سے لازم ہوگا۔ اسی وجہ سے علما فرماتے ہیں: مذکورہ مسئلہ کو دلالت النص سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ امام شافعی اہلِ لغت ہونے کے باوجود اس کے منکر ہیں حالانکہ دلالت النص لغت سے ثابت ہوتا ہے۔

سوال: کیا دلالت النص میں عموم اور خصوص ہوتا ہے؟

جواب: جی نہیں، کیونکہ عموم وخصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور دلالت النص معنی سے ہے جو کہ موضوع لہ کو لازم ہوتا ہے۔ مثلاً: جب اذی کا حرمت کے لیے علت ہونا ثابت ہو تو یہ غیر علت نہ ہوگی کہ اذیت پائی جائے اور حرمت نہ پائی جائے۔

سوال: اما الثابت باقتضاء النص فمالا يعمل النص الا، الخ. اس عبارت کی شارح نے کتنی توجیہات بیان کی ہیں؟

جواب: اس پر شارح نے دو توجیہات بیان کی ہیں: (۱)...... مذکورہ عبارت نفسِ مقتضیٰ کی تعریف ہے۔ اس صورت میں ماتن کی عبارت الثابت باقتضاء النص سے مراد مقتضیٰ (یعنی اسمِ مفعول) ہے اور اقتضاء سے اس کا مصدری معنی مراد ہوگا اور عبارت کا معنی ہوگا: بہر حال مقتضیٰ یہ ہے کہ نص عمل نہ کرے مگر اس شرط کے ساتھ کہ جو نص پر مقدم ہو۔

اس صورت میں ماتن کا قول المقتضٰی اقتضاء کے معنی میں ہوگا اور تَقَدُّمِہٖ (اضافت) کی عبارت تَقَدَّمَ (ماضی) سے اولیٰ ہوگی، لہٰذا یہ تعریف مقتضٰی سے ثابت ہونے والے حکم کی نہیں بلکہ نفسِ مقتضٰی کی ہوگی۔

(۲)......مذکورہ عبارت مقتضٰی سے ثابت ہونے والے حکم کی تعریف ہے۔اس صورت میں ماتن کی عبارت ''الاقتضاء''مقتضٰی کے معنی میں ہوگی اور عبارت کا معنی ہوگا: بہر حال حکم جو نص کے مقتضٰی سے ثابت ہو وہ ہے کہ نص جس میں عمل نہ کرے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضٰی ہوگی کیونکہ صحت کے لیے نص اس شرط کا تقاضہ کرے گی۔

سوال: مقتضٰی اور محذوف میں فرق کیسے ہوگا؟

جواب: وعلامته ان يصح به المذكور ولا ،الخ.

(۱)......**مقتضٰی کی علامت:** مقدَّر عبارت کو ظاہر کرنے سے کلام میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی، مثلاً: ان اكلتُ فعبدی حر میں طعاما مقتضٰی ہے۔اب اس کو ظاہر کرکے: ان اكلتُ طعاماَ فعبدی حر. پڑھیں تو کلام میں نہ تو لفظی تبدیلی واقع ہوگی اور نہ ہی معنوی تبدیلی واقع ہوگی۔

(۲)......**محذوف کی علامت:** مقدَّر عبارت کو ظاہر کرنے سے کلام میں تبدیلی آ جائے گی، مثلاً: واسأل القرية، میں لفظ ''اهل' مقدَّر ہے،اس کو ظاہر کرکے: واسال اهل القرية، پڑھیں تو کلام میں لفظی ومعنوی تبدیلی آ جائے گی، کہ القرية منصوب سے مجرور ہو جائے گا اور سوال القرية سے اهل کی طرف پھر جائے گا۔

سوال: شارح نے ماتن کے بیان کردہ قاعدے پر کیا اعتراض کیا ہے؟

جواب: لكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالی: اضرب،الخ. شارح فرماتے ہیں:

بیان کردہ قاعدے ان امثلہ سے ٹوٹ جاتے ہیں:

(۱)......(فَقُلْنَا اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا)اس میں **فضرب فانشق الحجر** مقدّ ر ہےاب اس کوظاہر کر کے پڑھیں تو کلام میں کسی بھی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی حالانکہ مقدّ رعبارت محذوف ہے لہذا محذوف کی علامت والا قاعدہ ٹوٹ گیا؟

(۲)......**اعتق عبدک عنی بالف** اس میں بیع مقدّ ر ہےاب اس کوظاہر کر کے: **بِع عبدک عنی بالف و کن وکیلی بالاعتاق** پڑھیں تو کلام میں تبدیلی آ جائے گی کہ عبارتِ مقدّ رکوظاہر کرنے سے قبل مامور کے غلام کوآ زاد کرنے کا حکم تھا اورعبارتِ مقدرکوظاہر کرنے کے بعد آمر کے غلام کوآ زاد کرنے کا حکم ہے لہذا کلام میں معنوی تبدیلی واقع ہوئی حالانکہ یہ مقدّ رعبارت مقتضٰی ہے لہذا مقتضٰی کی علامت والا قاعدہ ٹوٹ گیا۔

قولِ فیصل: (۱)......مقتضٰی شرعی یاعقلی ہوتا ہے جبکہ محذوف لغوی ہوتا ہے۔

(۲)......اقتضاءالنص میں مقتضیٰ ومقتضِی دونوں جبکہ حذف میں صرف محذوف مرادہوتا ہے۔

اعتراض: جب محذوف مقتضٰی نہیں ہوتا تو استدلال کی پانچ اقسام ہوئیں حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے؟

جواب: محذوف استدلالاتِ اربعہ (عبارۃ، اشارۃ، دلالۃ، اقتضاءالنص) سے خالی نہیں ہوتالہذا یہ ان چاروں سے خارج ہوکرکوئی الگ قسم نہیں ہے۔

اقتضاءالنص کی مثال: **الامر بالتحریر للتکفیر مقتض**، الخ۔ **الامر بالتحریر** سے مراد اللہ عَزَّوَجَلَّ کا یہ فرمان ہے: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ، یہ فرمان مِلک کا تقاضا کرتا ہے جس کا آیت میں ذکر نہیں ہے گویا کہ فرمایا: **فتحریر رقبة مملوكة لكم**، اس آیت میں

مقتضٰی فتحریر رقبۃ اور مقتضٰی مملوکۃ لکم ہے، یا پھر الامر بالتحریر سے مراد اعتق عبدک عنی ہے کہ یہ جملہ بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا کہ قائل نے یہ کہا: بع عبدک و کن وکیلی بالاعتاق، اس جملے میں بیع مقتضٰی ہے۔

نوٹ: مذکورہ جملہ میں بیع چونکہ اقتضاءالنص سے ثابت ہے لہٰذا اس میں نہ تو ایجاب و قبول کی شرط ہوگی اور نہ ہی اس میں خیارِ عیب اور رویت کی شرائط جاری ہونگی۔

سوال: الف کو ذکر کیے بغیر کسی نے: **اعتق عبدک عنی**، کہا تو کیا حکم ہے؟

جواب: امام ابو یوسف: یہ جملہ ہبہ کا تقاضا کرے گا جیسا کہ ماقبل میں مذکور جملہ بیع کا تقاضا کرتا ہے اور جس طرح اس جملہ میں بیع ایجاب وقبول سے مستغنی تھی اسی طرح اس جملہ میں ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ۔ کیونکہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب وقبول رکن، جب رکن ساقط ہوسکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہوسکتی ہے۔

جمہور: اس جملہ کو سابقہ جملہ پر قیاس کر کے ہبہ ثابت کرنا درست نہیں کیونکہ بیع میں ایجاب وقبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں ہوتا ہے، لیکن ہبہ میں قبضہ کبھی بھی ساقط نہیں ہوتا۔

سوال: اقتضاءالنص کا حکم بیان کریں؟

جواب: اقتضاءالنص دلالت النص کی طرح حکم کو ثابت کرتا ہے لیکن تعارض کے وقت دلالت النص کو اقتضاءالنص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

تعارض کی مثال: آقا صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہَا سے فرمایا: **حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء**، یہ روایت اس بات میں اقتضاء النص ہے کہ پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے نجاست کو دھونا جائز نہیں ہے کیونکہ جب پانی کے ساتھ دھونا ثابت فرمایا تو اس کی صحت تقاضہ کرتی ہے کہ دیگر مائعات سے

درست نہ ہو۔لیکن بعینہ یہی روایت اس بات میں دلالت النص ہے کہ نجاست کو پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے دھونا درست ہے کیونکہ ہر ایک یہ جانتا ہے کہ مقصود نجاست سے پاک کرنا ہےاور یہ پانی اوردیگر مائعات سے حاصل ہو جاتا ہے۔

مثلا: کوئی شخص نجس کپڑا پانی میں پھینک دےاور پھر نکال لےتو کپڑا پاک ہو جائے گا کہ نجاست زائل ہوگئی حالانکہ اس نے پانی کو استعمال نہیں کیا لہذا دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح حاصل ہوگی۔

سوال: کیااقتضاءالنص میں عموم پایا جاتا ہے؟

جواب: **و لا عموم له عندنا**، احناف کامؤقف: اس میں عموم نہیں ہوتا۔

دلیل: عموم وخصوص الفاظ کےعوارض میں سے ہے جبکہ مقتضیٰ لفظ نہیں بلکہ معنی ہے۔

شوافع کامؤقف: اس میں عموم وخصوص جاری ہوتا ہے۔

دلیل: شوافع کے نزدیک اقتضاءالنص اس محذوف کی طرح ہے جس کومقدر مانا جائے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ اقتضاءالنص میں عموم نہیں ہوتا حالانکہ **اعتق عبیدک عنی بالف** میں بیع مقتضی ہےاور یہ تمام غلاموں میں عام ہے لہذا اقتضاءالنص میں عموم پایا گیا۔

جواب: (۱)......عموم غلاموں میں پایا جارہا ہے جبکہ اقتضاءالنص سےتو بیع ثابت ہے۔

(۲)......مذکورہ قول کامعنی ہے: **بع عبیدک عنی ثم کن و کیلی باعتاقھم**، لہذا عبید عبارت میں صراحت کےساتھ موجود ہےاسی وجہ سے اس میں عموم ہے۔

اقتضاءالنص میں عموم کے نہ ہونے پر تفریعات: تفریعِ اوّل: مذکورہ قاعدہ کی بناء پر اگر کسی نے کہا: **ان اکلت فعبدی حر** اوراس میں اس نے بعض کھانوں کی نیت کی اور بعض کی نیت نہ کی تو اس کی دیانۃً وقضاءً تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس جملہ میں **طعاما** اقتضاء النص سے ثابت ہے لہذا اس میں عموم نہیں اور جب عموم نہیں تو تخصیص کرنا بھی درست

نہ ہوگا۔ ہاں قائل کا ہر کھانے سے حانث ہونا طعام کے عام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ماہیتِ اکل کی وجہ سے ہوگا۔

فائدہ: اگر قائل نے: اِنْ اکلت طعاما یالا اکل اکلا کہا تو اب وہ تخصیص کی نیت کرسکتا ہے کیونکہ اس وقت قائل مقتضیٰ میں نہیں بلکہ ملفوظ میں عموم کی نیت کرے گا اور یہ درست ہے۔

اشکال: جو افراد مقتضیٰ کے شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے مذہب کے مطابق مذکورہ مثال درست نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے لہذا اولیٰ یہ ہے کہ یہ کہا جائے مقتضیٰ شرعی یا عقلی ہوتا ہے جبکہ محذوف لغوی ہوتا ہے۔

تفریعِ ثانی: انتِ طالق او طلّقتکِ میں تین کی نیت درست نہ ہوگی کیونکہ مذکورہ جملوں میں طلاق اقتضاء النص سے ثابت ہے اور اس میں عموم نہیں ہوتا۔

توضیح: مذکورہ جملے اخبار ہیں اور یہ اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ اس سے قبل طلاق واقع ہوچکی ہو اور اب شوہر اس کی خبر دے رہا ہو حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ لہذا کلام کی تصحیح کے لیے ہم نے مقدر کرلیا کہ شوہر طلاق دے چکا تھا اور اب اس کی خبر دے رہا ہے گویا یہاں پہلا جملہ یوں تھا: انت طالق لانی طلقتک قبل ھذا، لہذا انت طالق سے الطلاق مفہوم ہوا حالانکہ یہ عورت کا وصف ہے لہذا تطلیق جو کہ زوج کا وصف ہے اقتضاء النص سے ثابت ہوگا اور اس میں دو یا تین کی نیت درست نہ ہوگی اور طلقتک اگرچہ تطلیق پر دلالت کررہا ہے لیکن مصدرِ حادث پر نہیں بلکہ مصدرِ ماضی پر دلالت کررہا ہے لہذا مصدرِ حادث اقتضاء النص سے ہی ثابت ہوگا اور اس میں دو یا تین کی نیت کرنا درست نہ ہوگا۔

شوافع: مذکورہ جملوں میں دو یا تین کی نیت کرنا درست ہے۔

سوال: طلقی نفسک اورانت بائن میں کیا تین طلاقوں کی نیت ہوسکتی ہے نیز علی اختلاف التخریج کا کیا معنی ہے؟

جواب: جی ہاں ان میں تین طلاقوں کی نیت کر سکتے ہیں۔

(۱)...... طَلِّقِی نَفْسَک میں طلقی امر ہے جو کہ لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظِ مفرد ہے جو کہ ایک پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضیٰ نہیں ہے کہ اس میں عموم واقع نہ ہو۔

(۲)...... انت بائن میں بھی تین طلاقوں کی نیت درست ہوگی کیونکہ بینونت کی دو اقسام ہیں: (۱) غلیظہ، (۲) خفیفہ۔ تین کی نیت کر کے قائل نے ایک احتمال یعنی غلیظہ کی نیت کی اور اس کی نیت درست ہوگی۔

نوٹ: علیٰ اختلاف التخریج کا ایک معنی مذکور ہوا اور ایک معنی یہ بھی ہوسکتا ہے کہ امام شافعی کی تخریج اور ہے ہماری تخریج اور ہے کہ امام شافعی کے نزدیک یہ سب مقتضیٰ ہیں اور اس میں عموم جائز ہے۔

وجوہاتِ فاسدہ کا بیان

سوال: مصنف نے کل کتنی وجوہِ فاسدہ بیان فرمائی ہیں؟

جواب: کل آٹھ وجوہِ فاسدہ بیان کی گئی ہیں۔

(۱)......التنصيص على الشی باسمه العلم يدل على الخصوص، مثلا: الماء من الماء.

(۲)......الحكم اذا اضيف الىٰ مسمّى بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف او الشرط مثلا: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ﴾

(۳)......المطلق محمول على المقيد، مثلا: کفارہ قتل ودیگر کفارے۔

(۴)......القران فی النظم بحرف الواو يوجب القران فی الحكم مثلا: ﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾

(۵)......العام اذا خرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب ولم يزد عليه الخ.

(۶)......الكلام المذكور للمدح و الذم لا عموم له وان كان اللفظ عاما، مثلاً: ﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِيْ نَعِيْمٍ﴾

(۷)......الجمع المضاف الى الجماعة حكمه حكم حقيقة الجماعة فی كل واحد، مثلا: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾

(۸)......الامر بالشئ يقتضی النهی عن ضده و النهی عن الشئ يكون امرا بضده، الخ.

وجوہاتِ فاسدہ کی تفصیل

الوجہ الاوّل من الوجوہ الفاسدۃ

التنصیص علی الشی باسمہ العلم یدل،الخ. وجوہِ فاسدہ میں سے یہ پہلی وجہ ہے: **العلم**: اس سے مراد یہاں وہ لفظ ہے کہ جو صفت کی بجائے ذات پر دلالت کرے خواہ وہ علم ہو یا اسمِ جنس ہو۔ بعض اشاعرہ اور حنابلہ کے نزدیک کسی شئے پر اس کے اسم علم کے ساتھ نص کرنا اس کے خصوص اور ماعدا کی نفی پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کو مفہومِ لقب کہا جاتا ہے۔

مفہومِ لقب کی دو اقسام ہیں: (۱)......مفہومِ موافق، (۲)......مفہومِ مخالف۔

مفہومِ موافق: لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق سمجھا جائے۔

مفہومِ مخالف: لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے مفہوم کے مخالف سمجھا جائے۔

مسکوت عنہ کا حال اگر اسم علم سے سمجھا جائے تو **مفہومِ لقب**، شرط سے سمجھا جائے تو **مفہومِ شرط**، وصف سے سمجھا جائے تو **مفہومِ وصف** اور اگر عدد سے سمجھا جائے تو اسے **مفہومِ عدد** کہا جاتا ہے۔

التنصیص علی الشئ کے قاعدے کی شرائط: (۱)......مسکوت عنہ کی منطوق پر اولویت، یا (۲)...... برابری ظاہر نہ ہو، (۳)......کلام عادت کے طریقے پر وارد نہ ہوا ہو، (۴)......کلام کسی سوال یا حادثہ کا جواب نہ ہو، (۵)......کلام وضاحت مدح یا ذم کے لیے نہ ہو (۶)...... یا اس کے علاوہ کسی اور مقصد کے لیے نہ ہو۔

مثال: روایت میں ہے: **الماء من الماء** یعنی: غسل مَنی سے ہے۔ یہاں غسل پر اسمِ علم "**الماء**" کے ساتھ نص ہے، لہذا یہ ماعدا کی نفی پر دلیل ہوا کہ مَنی کے بغیر غسل فرض نہ ہوگا اور اسی اصول کی وجہ سے اہلِ لسان انصار نے اس حدیث سے یہ سمجھا کہ

اکسال (اخراج الذکر قبل الانزال) سے غسل فرض نہ ہوگا۔

مذکورہ قاعدہ کارد: اگر مذکورہ قاعدہ مان لیا جائے تو کلمہ توحید کے جز" محمد رسول اللّٰہ " سے کذب وکفر لازم آئے گا کیونکہ یہ اسم علم کے ساتھ نص ہے، اب اگر مذکورہ قاعدے کے مطابق ماعدا کی نفی ہو تو لازم آئے گا کہ معاذ اللّٰہ محمد مصطفیٰ صَلَّی اللّٰہ تعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کے سوا کوئی بھی رسول نہیں ہے حالانکہ یہ کذب وکفر ہے۔

بعض شوافع اور امام طحاوی کا مؤقف: مذکورہ قاعدہ اس وقت ہوگا کہ جب اسمِ علم عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو، مثلاً: خمس من الفواسق یقتلن فی الحرم، الخ. اس وقت یہ قطعاً ماعدا کی نفی پر دلیل ہوگا ورنہ عدد کا فائدہ ہی باطل ہو جائے گا۔

رد: اسمِ علم عدد کے ساتھ ملا ہوا ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ماعدا کی نفی پر دلیل نہ ہوگا اور عدد کو لانے کی غرض ماعدا کی نفی نہیں بلکہ اس سے زیادتی اہتمام اور اعتناء بالشان کا قصد ہے۔

التنصیص علی الشئ کے قاعدے کا فساد: نص جب مسکوت عنہ پر دلالت ہی نہیں کرتی تو وہ اس میں نفی یا اثبات کے حکم کو کیسے ثابت کرے گا؟ مثلاً: آپ کہیں: جاء زید. اور عمر کے بارے میں آپ خاموش رہیں تو جاء زید والا جملہ عمر کے آنے یا نہ آنے پر دلیل نہ ہوگا۔

اعتراض: التنصیص علی الشئ جب ماعدا کی نفی پر دلالت ہی نہیں کرتا تو اس کی تخصیص کا کیا قاعدہ ہوگا؟

جواب: اس کا قاعدہ یہ ہوگا کہ مجتہدین اس میں غور وفکر کر کے قیاس کے ذریعے اس کے حکم کو اس کے غیر میں ثابت کریں اور اجتہاد کے مرتبہ کو حاصل کریں۔

اشاعرہ اور حنابلہ کی دلیل کا جواب: انصار کا روایت سے" اکسال " کی صورت میں غسل کے فرض نہ ہونے کو سمجھنا یہ آپ کے بیان کردہ اصول کی وجہ سے نہ تھا بلکہ ان کا یہ

سمجھنا''الماء''کے لامِ استغراق کی وجہ سے تھااور لامِ استغراق کی وجہ سے معنی یہ ہوا کہ غسل کے تمام افرادمَنی سے لازم ہوں گے۔

نوٹ: غسل مَنی ہی سے لازم ہوگا خواہ مَنی کا خروج عیاناً ہو، مثلا: نفس الامر سے انزال ہو یا دلالۃ ہو، مثلا: مَنی کے خروج کے سبب کوخروج کے قائم مقام کردیا جائے، جیسے: التقاء ختانین کواحتیاطاً خروجِ مَنی کے قائم مقام کردیا گیا۔جبکہ حیض ونفاس میں غسل کا وجوب چونکہ شہوت سے متعلق نہیں ہےلہذاان صورتوں کاالماء من الماء سے نکل جانا مضر نہ ہوگا۔

فائدہ: التنصیص علی الشئ باسمہ العلم ،مخاطبات میں ماعدا کی نفی پردلیل نہیں بنتا لیکن متاخرین کے نزدیک فقہاء کے اقوال میں یہ ماعدا کی نفی پردلیل ہوتا ہے،جیسا کہ صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: جازالوضوء من جانب الآخر، اس طرف اشارہ ہے کہ جس جگہ نجاست واقع ہوئی وہ نجس ہےاوراس کی امثلہ ہدایہ میں کثیر ہیں۔

الوجہ الثانی من الوجوہ الفاسدۃ

والحکم اذا اضیف الی مسمّی بوصف خاص او علق،الخ:

شوافع کا مؤقف: جب حکم کی اسناد ایسی شئے کی طرف کی جائے جو وصفِ خاص کے ساتھ موصوف ہو یا حکم کوکسی شرط پر معلق کیا گیا ہوتو جب وہ وصف یا شرط نہ ہوتو وہ حکم بھی منتفی ہوگا،مثلا:﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمٰنُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾اس آیت میں باندی کےساتھ نکاح کے جوازکو''عدمِ طولِ حرہ'' کی شرط پر معلق فرمایا گیاہےاور''فَتَيٰتِ''کو ''الْمُؤْمِنٰت''کے وصف سے موصوف فرمایا گیا ہے،لہذا شرط(عدمِ طولِ حرہ)اور وصف(الْمُؤْمِنٰت)نہ ہوتو حکم(باندی سے نکاح کاجائز ہونا)بھی ثابت نہ ہوگا یعنی آزادعورت

سے نکاح پر قدرت ہو یا باندی مسلمان نہ ہو تو کتابیہ باندی سے نکاح کرنا جائز نہ ہوگا۔

شوافع کے مذہب کا خلاصہ:

(۱)......امام شافعی نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے کہ شرط کے ساتھ جب وصف بھی ہو تو حکم ثابت ہوگا اور وصف نہ ہو تو حکم بھی ثابت نہ ہوگا جیسا کہ کسی نے زوجہ کو کہا: انت طالق راکبۃً، تو گویا اس نے یہ کہا: انت طالق ان کنتِ راکبۃً. لہذا شرط کی طرح وصف میں بھی طلاق رکوب (سوار ہونے) پر موقوف ہوگی۔

(۲)......شوافع کے نزدیک معلق بالشرط سبب سے مانع نہیں ہوتا بلکہ صرف حکم کو منع کرتا ہے، مثلاً: ''انت طالق ان دخلت الدار'' میں انت طالق سبب، وقوعِ طلاق حکم اور دخولِ الدار شرط ہے۔ لہذا شرط سبب کو نہیں بلکہ حکم کو منع کرے گی، جیسے: قندیل کو رسی کے ساتھ لٹکانا اس کے حکم (سقوط) سے مانع ہوگا لیکن اس کے سبب (ثقل) سے مانع نہ ہوگا کہ ثقل تو باقی ہے۔

شوافع کے مذہب پر تفریع: (۱)......چونکہ معلق بالشرط سبب سے مانع نہیں ہوتا اس لیے عتاق وطلاق کو مِلک کے ساتھ معلق کرنا درست نہ ہوگا، اور ان نکحتُکِ انت طالق، ان نکحتُک انت حرۃ کہنا لغو ہوگا کہ یہ محل نہ ہونے کی وجہ سے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے لہذا یہ اقوال اجنبیہ کو ''انت طالق'' کہنے کی طرح لغو ہونگے۔

(۲)......شوافع کے نزدیک قسم توڑنے سے پہلے قسم کا کفارہ دینا جائز ہے کیونکہ کفارے کا سبب ان کے نزدیک قسم ہے۔ لہذا جب سبب (قسم) موجود ہے تو اس پر حکم (کفارہ) کو مرتب کرنا بھی درست ہوگا۔

نوٹ: المال کی قید کا فائدہ: شوافع کے نزدیک کفارہ مالیہ میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا ہوتا ہے بخلاف کفارہ بدنیہ کے اس میں نفسِ وجوب وجوبِ ادا سے جدا نہیں ہوتا۔

نوٹ: احناف کے نزدیک قسم کفارے کا سبب نہیں بلکہ اس کا سبب حنث ہے لہذا حنث سے پہلے کفارہ دینا درست نہ ہوگا۔

احناف کا مؤقف: معلق بالشرط میں سبب صورۃً اگر چہ منعقد ہو جاتا ہے لیکن حقیقۃً منعقد نہیں ہوتا لہذا اگر کسی نے کہا: ''ان دخلت الدار فانت طالق ''تو گویا اس نے دخول سے قبل ''انت طالق '' کہا ہی نہیں ہے بلکہ جب شرط (دخول الدار) پایا جائے گا اس وقت سبب (انت طالق) بھی پایا جائے گا۔

احناف کی دلیل: لان الایجاب لا یوجد الا بر کنه و لا یثبت، الخ.

احناف کے نزدیک معلق بالشرط سبب سے بھی مانع ہوتا ہے، کیونکہ ایجاب بغیر رکن کے اور غیر محل میں ثابت نہیں ہوتا اور معلق بالشرط میں رکن (انت طالق) تو پایا جارہا ہے لیکن محل نہیں پایا جارہا کہ سبب ومحل کے مابین شرط حائل ہوگئی تو معلق بالشرط محل کے ساتھ متصل نہ ہوا، اور معلق بالشرط چونکہ محل کے ساتھ متصل نہیں ہے لہذا سبب بھی منعقد نہ ہوگا۔

احناف کے مذکورہ قاعدے کی وجہ سے شوافع کی طرف سے پیش کردہ تفریعات کا حکم ماقبل حکم کے برعکس ہو جائے گا۔ احناف کے نزدیک طلاق وعتاق کو مِلک پر معلق کرنا درست ہوگا اور حنث سے قبل کفارہ دینا درست نہ ہوگا۔ لہذا ان نکحتک فانت طالق اور ان ملکتک فانت حر. لغو نہ ہونگے، کیونکہ یہاں انتِ طالق اور انتِ حر کو سبب بننے سے شرط مانع ہے کہ یہ شرط کے پائے جانے کے وقت سبب بنیں گے اور جب شرط (نکاح ومِلک) پائی جائے گی تو اس وقت محل موجود ہوگا اور انت طالق وانت حر سبب کے طور پر منعقد ہوتے ہی طلاق وحریت واقع ہو جائیں گی۔

نوٹ: احناف کے نزدیک عدمِ حکم عدمِ شرط کی وجہ سے نہیں بلکہ عدمِ سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدمِ شرعی نہیں بلکہ عدمِ اصلی ہوگا۔

الاختلاف بعنوان آخر : شوافع کے نزدیک کلام میں اصل جزا ہوتی ہے اور شرط اس کے لیے قید ہوتی ہے، لہذا ''انت طالق ان دخلت الدار '' کا معنی ہوگا ''انت طالق فی وقت دخولک الدار '' لہذا یہ قید طلاق کو اس میں منحصر کر دے گی، یہی اہل عربیہ کا مذہب ہے۔

احناف: شرط وجزا دونوں کلامِ واحد کے بمنزلہ ہوتے ہیں اور شرط کے وقت وقوعِ طلاق پر دلالت کریں گے لہذا یہ حصر پر دلالت نہیں کریں گے اور یہی اھل معقول کا مذہب ہے۔

اعتراض: مصنف نے اَلحق الوصف بالشرط کا جواب کیوں نہیں دیا؟

جواب: (۱)......مصنف نے التعلیق بالشرط عاملاً فی منع الحکم کا جو جواب دیا ہے وہی الحق الوصف بالشرط کا جواب ہوگا۔

(۲)......اس کا جواب واضح ہے لہذا اس کو ذکر نہ کیا کیونکہ وصف کے تین درجات ہیں:

(۱)......ادنی درجہ: اتفاقی، مثلاً: ﴿وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِي فِي حُجُوْرِكُمْ﴾

(۲)......اوسط درجہ: بمعنی شرط، مثلاً: ﴿مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ﴾

(۳)......اعلیٰ درجہ: بمعنی علت، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾

جب اعلی درجہ (علت) کا منتفی ہونا حکم کے منتفی ہونے میں مؤثر نہیں تو ادنی واوسط کا منتفی ہونا تو بدرجہ اولیٰ حکم کے انتفاء میں مؤثر نہ ہوگا۔

الوجه الثالث من الوجوه الفاسدة:

شوافع: مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اگرچہ مطلق ومقید دوا لگ الگ حادثوں میں وارد ہوئے ہوں اور جب ایک ہی حادثہ میں مطلق ومقید وارد ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا۔

حادثہ واحد کی مثال: ظہار کے کفارے کی آیت، یہ ایک ہی حادثہ ہے اور اس میں تین

احکام(۱)غلام آزاد کرنے،(۲)روزے رکھنے،(۳)اورکھانا کھلانے کوذکرفرمایا۔ اوّل وثانی ''مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ یَّتَمَآسَّا'' کی قید کے ساتھ مقید ہیں اور **اطعام** مطلق ہے لہذا اس مطلق کوبھی مقید پرمحمول کریں گےاوراطعام میں بھی ''مِنۡ قَبۡلِ اَنۡ یَّتَمَآسَّا'' کی قید ملحوظ ہوگی۔

حادثتین کی مثال: کفارہ قتل میں کفارہ مقید ہے: فرمایا ﴿فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ﴾ اورظہار میں کفارہ مطلق ہے،فرمایا: ﴿فَتَحۡرِيۡرُ رَقَبَةٍ﴾ لہذا مطلق کفارہ کومقید کفارہ پرمحمول کریں گےاورکفارۂ ظہار میں بھی رقبہ مومنہ ضروری ہوگا۔

شوافع کی دلیل: کفارۂ قتل میں ''مُؤۡمِنَةٍ'' کے وصف کی زیادتی ہے جوکہ شرط کے قائم مقام ہے گویاکہ فرمایا: ''فتحرير رقبةان كانت مومنة'' لہذا غلام اگرمومن نہ ہوتو کفارہ ادا نہ ہوگا اور قیاساًاسی پرتمام کفارے محمول ہونگے،کہ یہ سب کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں۔

سوال:الطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل،الخ. اس عبارت کی وضاحت کریں؟

جواب: یہ عبارت شوافع پرہونے والےایک اعتراض کا جواب ہے:

اعتراض: جس طرح آپ ایمان کی قید کےحق میں کفارۂ یمین کوکفارہ قتل پرمحمول کرتے ہیں تو آپ کو چاہیے کہ آپ دس مساکین کوکھانا کھلانے کےحق میں کفارۂ قتل کوکفارۂ یمین پرمحمول کرکے کفارۂ قتل میں بھی کھانا کھلانے کو جائز قرار دیں، حالانکہ آپ ایسا نہیں کرتے۔

جواب:و الطعام فى اليمين لم يثبت،الخ. کفارۂ یمین کا طعام کفارہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ ''عشرة مساكين '' اسماءِعدد میں سے اسمِ علم ہےاوراسمِ عدد جب موجود ہوتو حکم کوثابت کرتا ہےاورنہ ہوتوحکم کی نفی نہیں کرتا۔اسمِ عدد جب اصل (کفارۂ یمین) میں نفی

کو ثابت نہیں کرتا تو فرع (کفارۂ قتل) میں نفی کو کیسے ثابت کرے گا، بخلاف وصف کے کیونکہ وصف کی نفی حکم کی نفی کو ثابت کرتی ہے۔

سوال: مطلق کو مقید پر محمول کرنے میں احناف کا مؤقف کیا ہے؟

جواب: وعندنا لایحمل المطلق علی المقید، الخ. احناف کے نزدیک چونکہ مطلق و مقید میں سے ہر ایک پر عمل کرنا ممکن ہے، لہذا حادثہ ایک بھی ہو تب بھی مطلق کو مقید پر محمول نہ کریں گے اور اگر حادثہ دو ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا۔ لہذا قتل میں کفارہ مقید ہوگا اور دیگر معاملات میں کفارہ مطلق ہوگا اور ظہار کے کفارے میں تحریر و صیام ﴿مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا﴾ سے مقید ہوگا جبکہ ''طعام'' مطلق ہوگا۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی ایک صورت: الا ان یکون فی حکم الواحد، الخ. جب مطلق و مقید حکمِ واحد میں واقع ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کریں گے، مثلاً: کفارۂ یمین کے روزے قراءتِ عامہ میں ان کا حکم مطلق ہے، فرمایا: ﴿فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ﴾ اس میں ''تتابع'' کی شرط نہیں ہے، جبکہ قراءتِ ابن مسعود میں ہے ''فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ'' اس میں حکم ''تتابع'' کی قید کے ساتھ مقید ہے، یہاں حکمِ واحد (کفارۂ یمین) میں مطلق و مقید وارد ہوئے ہیں لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور کفارۂ یمین کے روزوں میں تتابع شرط ہوگا۔

علت: کیونکہ حکمِ واحد دو متضاد اوصاف کو قبول نہیں کرتا لہذا جب حکم کی تقیید ثابت ہے تو اس کا مطلق باطل ہو جائے گا۔

نوٹ: امام شافعی رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی عَلَیْه اپنے قاعدہ مستمرہ کے باوجود اس مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے کیونکہ آپ قراءتِ غیر متواتر (خواہ مشہور ہو یا خبرِ واحد) پر عمل نہیں کرتے۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی متفق علیہ مثال: وہ اعرابی کہ جس نے رمضان المبارک

میں جان بوجھ کر اپنی زوجہ سے جماع کرلیا تھا،اس واقعہ میں وارد ایک روایت میں کفارے کے دو ماہ کے روزے مطلق ہیں اور ایک اور روایت میں روزے تتابع کی شرط کے ساتھ مقید ہیں،لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور اس کفارے کے روزوں میں تتابع شرط ہوگا۔

احناف پر اعتراض: ادوا من کل حر وعبد، اور ادوا من کل حرِ و عبدِ من المسلمین، دونوں روایتیں حادثہ واحدہ (صدقہ فطر) اور حکمِ واحد (اداءِ صاع یا نصف صاع) میں وارد ہیں اور ان میں اوّل مطلق ہے اور ثانی مقید ہے،لہذا مذکورہ قاعدہ کے مطابق مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے حالانکہ آپ ایسا نہیں کرتے اور آقا پر کافر و مسلمان غلام دونوں کا فطرہ لازم کرتے ہیں؟

جواب: مطلق و مقید جب حادثہ واحدہ اور حکمِ واحد میں ہوں تو تضاد کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور جب یہ اسباب یا شرائط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی کوئی تضاد ہوگا لہذا ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ اور مقید اپنی تقیید کے ساتھ سبب بنے۔

حاصلِ کلام: (۱)...... مطلق و مقید ایک ہی حکم و حادثہ میں ہوں تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول ہوگا۔

(۲)...... مطلق و مقید متعدد حکم و حادثہ میں ہوں تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا۔

(۳)...... مذکورہ صورتیں نہ ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے میں اختلاف ہے جیسا کہ گزرا ہے۔

مطلق کو مقید پر محمول کرنے میں امام شافعی کی دلیل کا رد:

(۱)...... لا نسلم ان القید بمعنی الشرط، الخ. ہم یہ بات تسلیم ہی نہیں کرتے کہ

وصف کی قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیونکہ وصف کبھی اتفاقی، کبھی بمعنی علت اور کبھی کشف ومدح وذم کے لیے آتا ہے۔

(۲)......**ولئن کان،الخ.** برسبیل تسلیم وصف کی قید اگر شرط کے معنی میں ہوتی تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ شرط نفی کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی جس پر حروف شرط داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی حکم کی نفی میں مؤثر نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی، نفی شرعی نہیں بلکہ نفی اصل ہے۔

(۳)......**ولئن کان فانما یصح الاستدلال الخ.** برسبیلِ تسلیم اگر شرط نفی کو ثابت کرتی ہے تو وصف کے ذریعے غیر پر استدلال کرنا اس وقت صحیح ہوتا ہے جب **مقیس ومقیس علیہ** میں مماثلت ہو جبکہ یہاں (کفارۂ قتل وکفارۂ ظہار) میں تو مماثلت ہی نہیں ہے لہذا اوّل میں کفارہ ضروری طور پر مقید ہوگا اور ثانی میں کفارہ مطلق کفایت کرے گا۔ جبکہ ان دونوں کی تقسیم بھی مختلف ہے کہ قتل میں اولاً **تحریر** پھر **صیام شہرین** اور پھر **اطعامِ مساکین** کا حکم ہے جبکہ یمین میں اولاً **اطعام، کسوۃ** اور **تحریر رقبۃ** میں اختیار دیا گیا پھر ان میں سے کسی پر قدرت نہ ہو تو **صیامِ ثلثہ** کا حکم دیا گیا۔ اللہ عَزَّوَجَلَّ عالَم کی مصلحتیں جاننے والا ہے، لہذا اس نے ہر جنایت میں جو چاہا مقرر فرمایا اس لیے ہم ان میں سے ایک نص کو دوسری پر محمول نہ کریں گے کیونکہ اس طرح احکام کے اسرار کو ضائع کرنا لازم آئے گا۔

سوال: **اما قیدالاسامۃ والعدالۃ،الخ.** اس عبارت کی غرض بیان کریں؟

جواب: اس عبارت میں احناف پر ہونے والے دو اعتراضوں کا جواب دیا گیا ہے۔

اعتراض: (1)......**خمس من الابل شاۃ** اور **خمس من الابل السائم شاۃ** دونوں روایات سبب کے بارے میں وارد ہیں اوّل مطلق اور ثانی مقید ہے۔ آپ کے

قاعدے کے مطابق اگر مطلق ومقید اسباب میں وارد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا جبکہ مذکورہ مسئلہ میں آپ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور آپ کہتے ہیں کہ غیرِ سائمہ میں زکوۃ لازم نہیں ہوتی؟

اعتراض:(2)......**واستشهدوا شهيدين من رجالكم** مطلق ہےاور **واشهدوا ذوی عدل منكم** مقید ہےاور یہاں آپ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں حالانکہ آپ کا قاعدہ ہے کہ جب حادثہ ایک نہ ہوتو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا۔

جواب:(1)......غیرِ سائمہ میں زکوۃ واجب نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا بلکہ سنتِ معروفہ سے ثابت ہے کہ غیرِ سائمہ میں زکوۃ نہ ہوگی۔جیسا کہ روایت میں ہے:**لازكوة فی العوامل والحوامل والعلوفه** اور یہ تینوں غیر سائمہ ہیں۔

جواب:(2)......اور گواہوں میں عدالت کی قید مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ نص میں فاسق کی خبر کی تفتیش کا حکم ہے ارشاد فرمایا:﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْۤا﴾ جب فاسق کی خبر میں توقف واجب ہے لہذا گواہ میں عدالت کی شرط ضروری ہوگی۔

الوجه الرابع من الوجوه الفاسدة

امام مالک رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰى عَلَيْه فرماتے ہیں: دو کلاموں کو حرفِ واؤ کے ساتھ جمع کرنا ان دو کلاموں کے حکم میں بھی مشترک ہونے کو ثابت کرتا ہے کیونکہ جملوں میں مناسبت شرط ہے۔مثلاً:﴿وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾ یہ دو کامل جملے ہیں اور ان میں سے ایک کا دوسرے جملے پر حرفِ واؤ کے ساتھ عطف ڈالا گیا ہے لہذا یہ دونوں جملے حکم میں بھی مشترک ہوں گے اور بچہ پر زکوۃ لازم نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم نماز کے حکم کے ساتھ ملا ہوا ہے۔

احناف: ہمارے نزدیک بھی بچہ پر زکوۃ واجب نہ ہوگی مگر مذکورہ قاعدہ کی وجہ سے نہیں

بلکہ حدیث: لا زکوٰۃ فی مال الصبی کی وجہ سے۔

امام مالک کی دلیل: امام مالک جملہ کاملہ معطوفہ علی جملہ کاملہ کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی جملہ کاملہ پر قیاس کرتے ہیں۔ مثلاً: زینبُ طالق و ھند، اس میں دونوں حکم میں مشترک ہیں لہذا مذکورہ آیت میں بھی دونوں جملے حکم میں مشترک ہونگے۔

احناف: دو جملے حرفِ واؤ کے ساتھ جمع ہوں تو اس سے ان کا حکم میں مشترک ہونا ثابت نہ ہوگا۔

مالکیہ کی دلیل کا رد: آپ کا مذکورہ قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف کرنا شرکت کو اس لئے ثابت کرتا ہے کہ جملہ ناقصہ خبر کا محتاج ہوتا ہے، مثلاً ''زینبُ طالق و ھند ''میں ھند جملہ ناقصہ ہے اور خبر (لفظِ طلاق) کا محتاج ہے۔ جبکہ جملہ کاملہ تام ہوتا ہے اور اس کو شرکت کی حاجت نہیں ہوتی مگر جہاں حاجت ہو تو جملہ کاملہ کے جملہ کاملہ پر عطف کے باوجود وہ دونوں حکم میں مشترک ہوں گے، مثلاً: ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر. اس میں دوسرا جملہ عبدی حر ایقاعاً تو تام ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے لہذا تعلیق میں دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ مشترک ہوگا بخلاف اس جملے کے ''ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق ''اس میں زینب کی طلاق معلق نہ ہوگی کہ یہاں پر زینب کی طلاق میں قائل کا مقصود تعلیق نہیں تنجیز ہے اگر اس میں مقصود تعلیق ہوتا تو وہ فانت طالق و زینب کہتا، یعنی خبر (طالق) ذکر نہ کرتا۔

الوجہ الخامس من الوجوہ الفاسدۃ

طرزِ سابق کے برخلاف کہ یہاں اصالۃً اپنے مذہب کو بیان کیا اور وجہ فاسد کو تبعاً بیان فرمایا۔

صیغہ عام جب کسی نص یا صحابی کے قول میں کلامِ ابتدائی کے طور پر واقع ہو تو بالاتفاق وہ سببِ خاص کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ تمام افراد میں عام ہوگا۔

اگر کلام ابتدائی نہ ہو تو اس کی چار صورتیں بنتی ہیں:

(۱)......صیغہ عام مخرجِ جزاء میں واقع ہو، مثلاً: ان ماعزاً زنی فرُجِمَ اور سهی رسول اللّٰه عليه السلام فسجد. ان میں رُجِمَ اور سَجَدَ صیغۂ عام ہیں۔

(۲)......صیغہ عام مخرجِ جواب میں واقع ہو اور جواب میں حاجت سے زیادہ کلام نہ ہو، مثلاً: زید نے بکر کو ناشتہ کے لیے بلایا تو بکر نے جواب میں کہا: ان تغدیتُ فعبدی حر، اس میں ''تغدیتُ'' صیغۂ عام ہے، جواب کی جگہ میں واقع ہوا ہے اور حاجت سے زیادہ کلام بھی نہیں۔

(۳)......صیغہ عام مخرجِ جواب میں واقع ہو اور مستقل بنفسہ نہ ہو، مثلاً: زید نے بکر کو کہا: أليس لی عليک الف درهم ؟ بکر نے جواب میں کہا: بلٰی. یا زید نے کہا: أكان لی عليک الف درهم؟ تو بکر نے جواب میں کہا: بلٰی ۔اس میں بَلٰی صیغۂ عام مخرجِ جواب میں واقع ہوا ہے اور جواب مستقل بنفسہ نہیں ہے۔

ان تین صورتوں میں صیغۂ عام بالاتفاق سببِ ورود کے ساتھ خاص ہوگا اور قطعاً ابتداءِ کلام کا احتمال نہ رکھے گا۔

متنازع فیہ کی چوتھی صورت ملاحظہ فرمائیں:

(۴)......صیغۂ عام مخرجِ جواب میں واقع ہو اور حاجت سے زیادہ کلام کیا گیا ہو، مثلاً: ناشتہ والی صورت میں مدعو نے جواب دیا: ان تغدیتُ اليوم فعبدی حر. اس میں اليوم حاجت سے زائد ہے۔

احناف: مذکورہ صورت میں صیغۂ عام سبب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ تمام افراد میں کلام ابتدائی کی طرح عام ہوگا لہذا قائل اس دن جہاں جس جگہ، داعی کے ساتھ یا داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ یا اکیلے ناشتہ کرے ہر صورت میں حانث ہو جائے گا۔

امام مالک وشافعی وزفر: مذکورہ صورت میں بھی صیغۂ عام اپنے سبب ورود کے ساتھ خاص ہوگالہذا قائل نے اس دن داعی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ یا اکیلے ناشتہ کیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔غلام تبھی آزاد ہوگا کہ قائل اسی دن داعی کے ساتھ ناشتہ کرے کہ صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ خاص ہے۔

احناف کی دلیل: ان تغدیتُ الیوم فعبدی حر میں الیوم کی قید لغو ہے لہذا صیغۂ عام سبب ورود کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔

شارح کا اشکال: ان صیغوں (رُجم، سجد، نَعَم، بلیٰ، ان تغدیتُ) پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے۔

اشکال کے جوابات: عام سے مصطلح علیہ عام مراد نہیں بلکہ یہاں مطلق عام مراد ہے،جیسا کہ امام شافعی رَحْمَةُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کی رائے ہے،قطع نظر اس کے کہ رُجِمَ کا صیغہ کس کے تحت وارد ہوا یہ صیغہ ہر قسم کے رجم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ وہ رجم زنا کا ہو یا غیرِ زنا کا،اسی طرح سَجَدَ بھی سہو وغیرِ سہو کے سجدے کو اور تغدیتُ بھی غداءِ موعو وغیرِ موعو کو عام ہے۔

الوجه السادس من الوجوه الفاسدة

بعض شوافع کا مؤقف: الکلام المذکور للمدح اوللذم لاعموم له،الخ . جو کلام مدح یا ذم کے لیے مذکور ہو اس کو عموم حاصل نہ ہوگا اگر چہ لفظ عام ہو، مثلاً: ﴿اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ ۚ وَّ اِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ ﴾۔﴿﴾ ان آیات سے ہر بر وفاجر کے حال پر استدلال نہیں کر سکتے بلکہ ان آیات سے صرف ان کے حال پر استدلال ہوگا کہ جن کے بارے میں یہ آیات نازل ہوئیں اور باقی افراد کو ان پر قیاس کیا جائے گا یا ان کا حال کسی دوسری نص سے ثابت ہوگا۔

احناف کامؤقف: اگر لفظ عام ہوتو اس کوعموم حاصل ہوگا اگرچہ کلام مدح وذم کے لیے مذکورہو۔

علت: لفظ عموم پر دلالت کرے تو اس کا مدح وذم پر دلالت کرنا عموم کے منافی نہ ہوگا۔

مثال: ﴿وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾ یہ آیت اگرچہ مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن الفاظ کے عموم کے ذریعے عورت کے زیور میں زکوٰۃ کے وجوب پر استدلال کیا جائے گا۔

نوٹ: مذکر کا صیغہ مذکورہ آیت میں تغلیباً وارد ہوا ہے۔

الوجه السابع من الوجوه الفاسدة

جمہور شوافع کامؤقف: **الجمع المضاف الی الجماعة حکم حقیقة الجماعة فی کل واحد** . جمع کی اضافت جماعت کی طرف ہوتو اس کا حکم یہ ہے کہ جماعت کی حقیقت کا حکم ہر ایک فرد میں ہوگا یعنی یہ بات ضروری ہے کہ جمع اوّل کا ہر ایک فرد جمع ثانی کے ہر ہر فرد کو شامل ہو، مثلاً: ﴿خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ اس میں ﴿اَمْوَالِهِمْ﴾ **الجمع المضاف الی الجمع** کے قبیل سے ہے لہذا جمعِ اوّل ﴿اَمْوَالِ﴾ کا ہر ایک فرد جمع ثانی ﴿هِمْ﴾ کے ہر ایک فرد کے لیے ثابت ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اموال کے ہر ایک فرد (سوائم، نقود، عروض) میں اَغنیا کے ہر ایک فرد پر زکوٰۃ لازم ہے۔

رد: بالاجماع ہر درہم ودینار میں زکوٰۃ واجب نہیں حالانکہ یہ اموال کے افراد ہیں لہذا مال کی تمام انواع میں زکوٰۃ لازم نہ ہوگی۔

احناف: جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتو احاد کا مقابلہ احاد کے ساتھ ہوتا ہے، مثلا: رکبوا دوابهم. کا معنی ہے: ہر فرد اپنی سواری پر سوار ہوا۔ لہذا کسی شخص نے اپنی دو بیویوں کو کہا: اذا ولدتما ولدَين فانتما طالقتان. تو دونوں عورتوں کے دو دو بچے جننا ضروری نہ ہوگا

بلکہ دونوں عورتوں نے ایک ایک بچہ جنا تو دونوں کو طلاق واقع ہوجائے گی۔

نوٹ: مذکورہ مسئلہ میں امام شافعی وزفر کے نزدیک ہر ایک عورت نے دو دو بچے جنے تو ہی طلاق واقع ہوگی۔

الوجه الثامن من الوجوه الفاسدة

الامر بالشئ یقتضی النهی عن ضده و النهی عن الشئ،الخ.

امر بالشئ اور نہی عن الشئ کس کا تقاضہ کرتے ہیں اس میں کثیر اختلاف ہے۔

امام الحرمین وامام غزالی: امر ونہی کی ضد میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔

امام جصاص: امر بالشئ اپنی ضد کی نہی اور نہی عن الشئ اپنی ضد کے امر کا تقاضہ کرتی ہے۔

علت: کیونکہ امر اپنی ضد کی حرمت اور نہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اگر ایک ہی ضد ہو تو فبہا اور اگر اضداد کثیر ہوں تو امر میں تمام اضداد حرام ہوں گی اور نہی میں اضداد میں سے کسی غیر معین ضد کو لانا کافی ہوگا۔

احناف: امر بالشئ اپنی ضد کی کراہت اور نہی عن الشئ اپنی ضد کے سنتِ واجبہ کے معنی میں ہونے کا تقاضہ کرتی ہے۔

علت: کوئی بھی شئ فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی، بلکہ ضد میں حکم امر کی پیروی کے ضروری ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اوّل میں (امر بالشئ) ادنیٰ درجہ (کراہت) کفایت کرے گا کیونکہ کراہت درجہ میں فرض سے کم ہے اور ثانی (نہی عن الشئ) میں ادنیٰ درجہ (سنتِ واجبہ) کافی ہوگا کیونکہ یہ درجہ میں فرض سے کم ہے۔

نوٹ: متن کی عبارت ''یقتضی النهی'' میں اقتضاء سے مراد اصطلاحی اقتضاء النص نہیں ہے کہ منطوق کی تصحیح کے لیے غیر منطوق کو منطوق بنایا جائے بلکہ یہاں محض امرِ لازم کو ثابت کیا گیا ہے۔

فائدہ: مذکورہ قاعدہ اس وقت ہے کہ جب ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آئے اور اگر تفویتِ مامور بہ لازم آئے تو بالاتفاق مامور بہ کی ضد حرام ہوگی۔

احناف کے مذکورہ قاعدہ سے مستنبط اصول: امر میں چونکہ حرمت مقصود نہیں ہوتی لہذا اس حرمت کا اعتبار تبھی ہوگا جب ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہوجائے اور ضد میں مشغول ہونے سے اگر مامور بہ فوت نہ ہوتو ضد مکروہ ہوگی، مثلا: قعدۂ اُولیٰ سے فراغت کے بعد قیام کا امر ہے، قعدہ سے نہی مقصود نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی قعدۂ اولیٰ سے فراغت کے بعد کچھ دیر بیٹھا رہا تو نفسِ قعود سے نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ضرور ہوگی۔ اور اگر قعدہ اولیٰ سے فراغت کے بعد کوئی بیٹھا ہی رہا اور قیام پر قدرت کے باوجود قیام نہ کیا تو ضد (قعدہ) میں مشغول ہونے سے مامور بہ (قیام) فوت ہوجائے گا اور نماز فاسد ہوجائے گی۔ (مذکورہ قاعدہ حاشیہ وشرح کو ملا کر مکمل کیا گیا ہے)

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز کے وقت میں وسعت ہوتو فرض کی ضد میں مشغول ہونا حرام نہ ہوگا اور اگر وقت تنگ ہوتو ضد میں مشغول ہونا حرام ہوگا اگرچہ وہ ضد فی نفسہ عبادتِ مقصودہ ہو اور امرِ مباح ہو۔

مسئلہ: ولھذا قلنا ان المحرم لما نھی عن لبس، الخ. محرم کو چونکہ سِلا ہوا لباس پہننے سے منع کیا گیا ہے لہذا اس کی ضد یعنی ازار و رداء محرم کے لیے سنت ہوں گے یعنی سنتِ مؤکدہ کی طرح اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا او یہاں سنتِ اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ سنتِ اصطلاحی عقل سے ثابتِ امر کو نہیں بلکہ سرکار صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے مروی قول وفعل کو کہا جاتا ہے۔

مسئلہ: قال ابو یوسف من سجد علی مکان، الخ.

سوال: کسی شخص نے نجس جگہ پر سجدہ کیا اور پھر پاک جگہ پر اس سجدہ کا اعادہ کیا تو اس کی

نماز کا کیا حکم ہے؟

جواب: امام ابو یوسف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

علت: نمازی کو پاک جگہ پر سجدہ کرنے کا امر ہے اور اس کی ضد کی نھی قصدا نہیں ہے اور یہ بات ماقبل میں گزری ہے کہ امر کی ضد حرام اس وقت ہوگی کہ جب ضد میں مشغول ہونے سے مامور بہ فوت ہوجائے اور مامور بہ فوت نہ ہوتو ضد حرام نہ ہوگی اور مذکورہ صورت میں ضد (نجس جگہ پر سجدہ) میں مشغول ہونے سے مامور بہ (پاک جگہ پر سجدہ کرنا) فوت نہیں ہوا کہ نمازی نے پاک جگہ پر اس سجدے کا اعادہ کرلیا ہے، لہذا ضد حرام نہ ہوگی اور نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔

طرفین: مذکورہ صورت میں نماز فاسد ہوجائے گی۔

علت: ضد (ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا) میں مشغول ہونے سے مامور بہ (پاک جگہ پر سجدہ کرنا) فوت ہوجائے گا لہذا ضد حرام ہوئی اور نماز فاسد ہوجائے گی وہ اس طرح کہ جس طرح روزے میں **کف عن اشیاء الثلثة** (تینوں چیزوں سے رکنا، کھانا، پینا، جماع) فرض دائمی ہے کہ کسی ایک جزء میں بھی اشیاء ثلثہ میں سے کسی ایک کا ارتکاب کرنے سے مامور بہ فوت ہوجائے گا اور روزہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح **تطهیر عن حمل النجاسة** نماز کا فرض دائمی ہے لہذا اس کی ضد (**حمل النجاسة**) کی وجہ سے مامور بہ فوت ہوجائے گا لہذا نماز فاسد ہوجائے گی۔

نوٹ: **ساجد علی النجس، حامل النجس** کے بمنزلہ ہے۔

فصل فی المشروعات

سوال: احکامِ مشروعہ کی کل کتنی اقسام ہیں؟

جواب: **المشروعات علی نوعین،الخ.**

(۱)......وہ احکامِ مشروعہ جن کو اللہ عَزَّوَجَلَّ نے اپنے بندوں کے لیے مشروع فرمایا دو قسموں پر مشتمل ہیں: عزیمت، رخصت۔

(۱)......**عزیمت:** **اسم لماھو اصل منھا غیر متعلق بالعوارض.** یعنی: عزیمت مشروعات میں سے اس اصل کا نام ہے جس کا تعلق عوارض کے ساتھ نہ ہو۔

(۲)......**رخصت:** **ھو ما یُغَیِّرُ من عسر الٰی یسرٍ.** (یہ رخصت مطلقہ کی تعریف ہے اس پر کلام رخصت کی بحث میں آئے گا)

سوال: عزیمت کی کتنی اقسام ہیں؟

جواب: **وھی اربعة انواع فالاوّل فریضة وھی،الخ.** عزیمت کی چار اقسام ہیں۔

وجہ حصر: اس کا منکر کافر ہوگا یا نہ ہوگا، اگر منکر کافر ہو تو فرض اور منکر کافر نہ ہو تو اس کے ترک پر عتاب ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر عتاب ہوگا تو واجب ہے اور عتاب نہ ہو تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر ملامت کا مستحق ہو تو سنت ہے اور ملامت کا مستحق نہ ہو تو نفل ہے۔

نوٹ: باعتبارِ ترک حرام فرض میں اور مکروہ واجب میں داخل ہوگا۔ اور مباح سے وجہ حصر پر اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ مباح کے انکار پر کفر ترک پر عتاب یا ملامت کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے جبکہ وجہ حصر ان مشروعات کی ہے جو مذکورہ اعتبار سے ہوں۔ (یہ جواب ضعیف ہے کہ مباح کا مشروع نہ ہونا معتزلہ کا نظریہ ہے۔) درست یہ ہے کہ مباح نفل کی تعریف میں داخل ہے کہ مباح کا انکار کفر نہیں اور نہ ہی اس کے ترک پر عتاب وملامت ہے۔

سوال: فرض کی تعریف وحکم ومثال بیان کریں؟

جواب: فرض کی تعریف: **لایحتمل زیادۃ و لا**، الخ. جو زیادتی وکمی کا احتمال نہ رکھے اور ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس میں شبہ نہ ہو۔ جیسا کہ نماز کی رکعتیں روزوں کی تعداد و کیفیت متعین ہے جس میں کمی وزیادتی نہیں ہوسکتی اور یہ دلیلِ قطعی سے ثابت ہیں۔

مثال: ایمان، نماز، روزہ، حج، زکوۃ۔

حکم: علم کا لازم ہونا اور دل سے تصدیق کرنا، بدن کے ساتھ عمل کرنا، اس کا منکر کافر اور بلا عذر ترک کرنے والا فاسق ہوگا۔

اعتراض: فرض کی تعریف بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہے لہذا فرض کی تعریف غیر کے دخول سے مانع نہ ہوئی۔

جواب: فرض کی تعریف میں "**مَا**" عزیمتِ معہودہ سے عبارت ہے، لہذا فرض کی تعریف میں نوافل ومباحات شامل نہ ہونگے۔

سوال: واجب کی تعریف مع حکم ومثال بیان کریں۔

جواب، واجب کی تعریف: **ماثبت بدلیل فیه شبهة**، الخ. یعنی: جو ایسی دلیل سے ثابت ہو کہ جس میں شبہ ہو، جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبرِ واحد۔

مثال: صدقہ فطر اور قربانی یہ دونوں خبرِ واحد سے ثابت ہیں۔

حکم: علم کو لازم کرے گا لیکن علمِ قطعی کو لازم نہ کرے گا، اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی، اس پر عمل نہ کرنا اگر تاویلاً ہو تو کوئی حرج نہیں اور اخبارِ آحاد کو ہلکا جان کر ترک کیا تو فاسق ہوگا۔

نوٹ: خفیف جاننے سے مراد یہ ہے کہ اخبارِ احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھتا ہو اور اگر حقارت کے سبب اس نے عمل نہ کیا تو یہ کفر ہوگا کیونکہ شریعت کو ہلکا جاننا کفر ہے۔

سوال: سنت کی تعریف مع حکم بیان کریں؟

جواب، سنت کی تعریف: الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین،الخ. یعنی: وہ طریقہ جس کو دین میں پسند کیا گیا ہو۔

حکم: ان یطالب المرء باقامتھا من غیر افتراض ولا وجوب، یعنی: اس کو قائم کرنے کا بندے سے مطالبہ ہو بغیر اس کے کہ وہ فرض ہو یا واجب ہو۔

فوائد قیود: (۱)......اَنْ یُّطالَب: اس کی قید سے نفل نکل گیا۔

(۲)......من غیر افتراض ولا وجوب، اس کی قید سے فرض وواجب دونوں نکل گئے۔

اشکال: مذکورہ تعریف سُنَنِ ہُدیٰ کی ہے جبکہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے۔

فائدہ: سنت کا اطلاق حضور صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم اور صحابہ کے طریقے پر ہوتا ہے، مثلاً: سنتِ ابوبکر، سنتِ خلفاء راشدین۔

امام شافعی کا موقف: جب مطلق سنت کا لفظ بولا جائے تو اس سے آقا صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی سنت مراد ہوتی ہے اور جب کسی اور کی سنت مراد ہو تو مقید کر کے مثلاً سُنتِ شیخین کہا جاتا ہے۔ **سنتِ مطلقہ کی اقسام:** سُنَنُ الْھُدٰی، سنن الزوائد۔

(۱)......**سنن الھدی:** جس پر سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے بطورِ عبادت ہمیشگی فرمائی ہو اور بلا عذر ایک دو مرتبہ اس کا ترک بھی فرمایا ہو۔ مثلاً: اذان واقامت۔

حکم: اس کا تارک اساءت کا مستحق ہوگا.

(۲)......**سنن الزوائد:** سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے جو افعال عبادۃً نہیں بلکہ عادۃً کیے ہوں۔

حکم: اس کا تارک اساءت کا مستحق نہیں ہوگا۔

مثال: سرخ، سفید، سبز، لمبی آستین والا جُبّہ پہننا، کالا اور سرخ عمامہ پہننا۔

نوٹ: سنن زوائد مستحب کے معنی میں ہیں مگر مستحب وہ ہے جو اولیا وعلما کی عادت ہو اور سنتِ زائدہ وہ ہے جو سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی عادتِ مبارکہ ہو۔

سوال: نفل کی تعریف مع حکم وامثلہ بیان کریں؟

جواب: اس کا لغوی معنی زیادتی ہے۔

حکم: اس کے کرنے پر بندے کو ثواب ملے گا اور ترک پر عتاب نہ ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ معنی کے اعتبار سے مسافر دو رکعتوں سے زیادہ جو رکعات ادا کرے گا وہ نفل ہونگی کہ کرنے پر ثواب ہوگا اور ترک پر عتاب نہ ہوگا۔

اعتراض: مذکورہ نوٹ فقہا کے قول کے مخالف ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعتیں ادا کیں اور دوسری رکعت پر قعدہ کیا تو اس کے فرض مکمل ہو جائیں گے اور وہ گناہ گار ہوگا۔

جواب: مسافر کا مذکورہ صورت میں گناہ گار ہونا ان دو رکعتوں کی وجہ سے نہیں بلکہ سلام کو مؤخر کرنے اور فرض کے ساتھ نفل کو ملانے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

سوال: نوافل شروع کرنے سے کیا لازم ہو جاتے ہیں؟

جواب: امام شافعی: جب نوافل کی ابتدا کرنا لازم نہیں تو شروع کرنے کے بعد بھی لازم نہ ہونگے، لہذا شروع کر کے توڑ دیا تو قضا بھی لازم نہ ہوگی خواہ نماز ہو یا روزہ۔

احناف: نوافل شروع کرنے سے لازم ہو جاتے ہیں اور توڑنے کی صورت میں ان کی قضا بھی لازم ہوتی ہے۔

علت: اعمال کو باطل کرنا ممنوع ہے، ارشاد فرمایا: ﴿وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمٰلَكُمْ﴾ لہذا نوافل کو مکمل کرنا لازم ہوگا ورنہ اعمال کو باطل کرنا لازم آئے گا۔ مثلاً: منت کے نوافل و روزے اولاً لازم نہیں ہوتے لیکن منت ماننے کے بعد لازم ہو جاتے ہیں ذکر کی حفاظت کے لیے۔ جب ذکر کی حفاظت کے لیے ابتداءِ فعل واجب ہو جاتا ہے تو ابتداءِ فعل کی

حفاظت کے لیے اس کو باقی رکھنا بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔

سوال: رخصت کی اقسام کتنی ہیں؟

جواب: اس کی کل چار اقسام ہیں: دو رخصتِ حقیقی ہیں ان میں سے ایک دوسری سے احق ہے۔ جبکہ دو رخصتِ مجازی ہیں، ان میں سے ایک دوسری سے اَتم ہے۔

توضیح: اگر رخصت کی عزیمت پر عمل کرنا باقی ہو تو اسے رخصتِ حقیقیہ کہا جاتا ہے، اب اس میں عزیمت اگر مِن جمیع الوجوہ باقی ہو تو اسے رخصتِ حقیقیہ احق کہا جائے گا اور اگر مِن وجہ باقی اور مِن وجہ باقی نہ ہو تو اسے رخصتِ حقیقیہ غیر احق کہا جاتا ہے اور اگر رخصت کی عزیمت بالکل ہی نہ پائی جائے تو اسے رخصتِ مجازیہ کہا جائے گا، اب اگر عزیمت تمامِ عالم سے فوت ہو اور مواد میں سے کسی بھی شیٔ میں نہ ہو تو اسے رخصتِ مجازیہ اتم کہا جائے گا اور اگر عزیمت بعض مواد میں پائی جائے تو رخصتِ مجازیہ غیر اتم ہوگی۔

سوال: رخصتِ حقیقی کی قسمِ اوّل کی تعریف، حکم و امثلہ مطلوب ہیں؟

جواب: رخصتِ حقیقیہ کی **قسمِ اوّل:** مواخذہ کے ساقط ہونے میں جس کے اندر مباح کا معاملہ کیا گیا حالانکہ اس کا محرم و حکم دونوں قائم ہوں۔

امثلہ: (۱)......مکرَہ کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی رخصت ہے حالانکہ **محرِّم للشرک** و حرمت دونوں قائم ہیں لیکن اس کے باوجود مکرہ کو اس کی رخصت ہے بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ (۲) مکرہ کو رمضان کا روزہ توڑنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (شھود شھر) اور حرمت موجود ہیں۔ (۳)......مکرہ کو غیر کا مال تلف کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (ملکِ غیر) وحرمت موجود ہیں۔ (۴)......اپنی جان پر خوف ہو تو **امر بالمعروف** ترک کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (وعید علیٰ ترکہ) وحرمت موجود ہیں۔

(۵)......مکرہ کو احرام پر جنایت کرنے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (احرام) وحرمت قائم

ہیں۔(٦)......مُضطَر کو غیر کا مال بقدرِ حاجت کھانے کی رخصت ہے حالانکہ محرم (ملکِ غیر) وحرمت موجود ہیں۔

مذکورہ تمام صورتوں میں محرم وحرمت کے باوجود بندہ کو رخصت حاصل ہے کیونکہ ان کا ارتکاب نہ کرنے سے بندہ کا حق کلیۃً فوت ہوجائے گا جبکہ ان کا ارتکاب کر لینے سے اللہ عَزَّوَجَلَّ یا مالک کا حق بالترتیب(۱)......تصدیق بالقلب(۲)......قضا(۳)......ضمان(۴)......اعتقادِ حرمتِ ترک(۵)......غرام اور(٦)......ضمان کی صورت میں باقی رہے گا۔

حکم: اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتی کہ مذکورہ صورتوں میں اگر بندہ نے صبر کیا اور اسے قتل کر دیا گیا یا خوف کے باوجود امر بالمعروف کیا یا اضطرار کے باوجود غیر کا مال نہ کھایا اور فوت ہوگیا تو وہ گناہ گار نہ ہوگا بلکہ شھادت کا ثواب پائے گا۔

سوال: رخصتِ حقیقیہ کی قسمِ ثانی کی تعریف حکم ومثال بیان کریں؟

جواب: جس میں مباح کا معاملہ کیا گیا ہو باوجود یہ کہ سبب (محرم) قائم ہو لیکن حکم مؤخر ہو۔ یہ قسمِ اوّل سے درجہ میں کم ہے کیونکہ حکم اس سے مؤخر ہوتا ہے۔

مثال: مسافر کو رمضان کا روزہ نہ رکھنے کی رخصت ہے باوجود یہ کہ سبب (شہودِ شھر) قائم ہے اور حکم (ادائیگی) مؤخر ہے۔

حکم: عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

علت: کیونکہ سبب کامل ہے، جبکہ اس صورت میں رخصت کے اندر تردُد بھی ہے جبکہ عزیمت من وجہٍ رخصت کو بھی ادا کر دے گی۔ کیونکہ رخصت آسانی کے لیے ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہے اسی طرح موافقتِ مسلمین کی وجہ سے روزہ رکھنے میں بھی ہے کہ بعد میں روزہ رکھنا مشکل ہوجائے گا۔ ہاں اگر روزہ اس کو کمزور کر دے تو بالاتفاق روزہ نہ رکھنا افضل ہوگا، مثلاً: جہاد میں۔

شوافع کا مؤقف: مذکورہ قسم میں رخصت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

دلیل: آقا صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا وہ (یعنی سفر میں روزہ رکھنے والے) گناہ گار ہیں اور فرمایا: سفر میں روزہ رکھنا بھلائی نہیں۔

احناف کا جواب: مذکورہ روایات حالتِ جہاد پر محمول ہیں جیسا کہ گزرا۔

سوال: رخصتِ مجازیہ کی قسمِ اوّل کی تعریف، حکم، مثال بیان کریں؟

جواب: **رخصتِ مجازیہ اتم** وہ اعمالِ ثقیلہ ومحن شاقہ جو سابقہ شریعتوں میں موجود تھے لیکن ہمارے حق میں وہ مشروع نہیں بلکہ ہم سے ساقط ہیں۔

امثلہ: (ا)......اعضاءِ خاطئہ کو کاٹ دینا، (ا)......توبہ میں خود کو قتل کرنا، (۲)......غیرِ مسجد میں نماز کا جائز نہ ہونا، (۳)......تیمّم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا، (۴)......رات کو سونے کے بعد روزہ دار کے لیے کھانا پینا حرام ہوجانا، (۵)......روزے کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، (٦)......رات کے گناہ کا صبح دروازے پر لکھا ہوا ہونا۔

وجہ تسمیہ: اس کو رخصتِ مجازیہ اتم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ امور ہمارے لئے کسی بھی وقت مشروع نہیں ہوتے اور اگر ان پر عمل بھی کریں تو گناہ گار ہوں گے اور قیاس کا تو یہ تقاضہ ہے کہ اس قسم کو نسخ کہا جائے لیکن مجازاً اس کو رخصت کہا جاتا ہے۔

سوال: رخصتِ مجازیہ کی قسمِ ثانی کی تعریف حکم اور امثلہ بیان کریں؟

جواب: رخصتِ مجازیہ غیرِ اتم وہ اعمال جو بندوں سے ساقط ہوں باوجود یہ کہ وہ اعمال رخصت کے مقامات کے علاوہ بعض مقامات میں مشروع ہوں۔

وجہ تسمیہ: مواضع رخصت میں باقی نہ ہونے کی وجہ سے یہ مجاز کی قسم ہے لیکن بعض مقامات میں مشروع ہونے کی وجہ سے مجاز ہونے میں ناقص ہے۔

مثال: سفر میں مکمل نماز کا ساقط ہونا۔

حکم:احناف: یہ رخصتِ اسقاط ہے اوراس کی عزیمت پرعمل کرنا جائزنہیں ہے۔

شوافع: یہ رخصتِ ترفیہ ہے اوراس کی عزیمت پرعمل کرنا اولیٰ ہے۔

شوافع کی دلیل: آیتِ سفرمیں فرمایا:﴿وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ ، اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَكُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا﴾ اس آیت میں ''جُنَاح'' کی نفی فرمائی لہٰذا معلوم ہوا کہ اکمال اولیٰ ہے۔

احناف کی دلیل: حضرتِ عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہُ نے بارگاہِ رسالت میں عرض کی کہ ہم امن میں ہونے کے باوجود قصر کیوں کرتے ہیں؟

سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا: ''یہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کا تم پر صدقہ ہے پس اس کے صدقے کو قبول کرو۔'' اور ایسی چیز کا صدقہ کرنا جو تملیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاطِ محض کہلاتا ہے اور بندے اس کو رد نہیں کرسکتے۔جیسا کہ قصاص کا ولی جنایت کو معاف کرنے کے بعد اس معافی کو رد نہیں کرسکتا۔اگر صدقہ کرنے والا ایسا شخص ہو کہ جس کی اطاعت لازم نہیں اس کا یہ حکم ہے تو جس کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ عَزَّوَجَلَّ اس میں بدرجہ اولیٰ یہ حکم ثابت ہوگا۔

شوافع کی دلیل کا جواب: آیت میں جُناح کی نفی تطییبِ نفس کے لیے ہے کہ قصر کرنے میں کوئی حرج نہیں ثواب مکمل ملے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ جُناح کی قید پر قصر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ قید اتفاقی ہے۔

دیگر امثلہ: مُضطر ومُکرہ کے حق میں خمر ومردار کی حرمت کا ساقط ہونا، یہ مضطر ومکرہ کے حق میں حلال ہیں اور دیگر افراد کے حق میں حرام ہیں۔

حکم: ان میں رخصت پر عمل کرنا ضروری ہے لہٰذا مضطر ومکرہ نے اضطرار واکراہ کے باوجود ان کو کھاکر رخصت پر عمل نہ کیا اور فوت ہوگیا تو گناہ گار ہوگا۔

نوٹ: جمہور احناف کے نزدیک مضطر ومکرہ کے حق میں مُردار وخمر حلال ہیں۔
جبکہ امام شافعی وامام ابو یوسف کے نزدیک خمر ومُردار مضطر ومکرہ کے حق میں حرام ہی ہیں لیکن اس پر مؤاخذہ نہ ہوگا۔
دلیل: آیت میں فرمایا:﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ مغفرت کا ذکر فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت قائم ہے۔
شوافع کی دلیل کا جواب: مغفرت کا ذکر اس لیے فرمایا کہ ان کے لیے بقدرِ حاجت مُردار وخمر حلال ہیں لیکن حاجت سے زائد خطاءً کھالیں تو گناہ نہ ہوگا اللہ عَزَّوَجَلَّ مغفرت فرمانے والا ہے۔
ثمرۂ اختلاف: کسی نے کہا کہ حرام نہ کھاؤں گا، پھر اس نے اِضطرار واِکراہ کی صورت میں مُردار کھالیا یا خمر پی لی تو احناف کے نزدیک حانث نہ ہوگا جبکہ شوافع وامام ابو یوسف کے نزدیک حانث ہوجائے گا۔ مدتِ مسح میں پاؤں نہ دھونے کی رخصت ہے لہٰذا مدتِ مسح میں دھونا مشروع نہ ہوگا اگرچہ کہ جس نے موزے نہیں پہنے اس کے حق میں مشروع ہوگا۔
اعتراض: آپ نے کہا کہ مدتِ مسح میں دھونا مشروع نہیں ہے حالانکہ یہ ''ہدایہ شریف'' کے خلاف ہے کیونکہ اس میں ہے کہ اگر موزے اتار کر پاؤں دھوئیں تو اجر ملے گا۔
جواب: موزے اتارے بغیر دھونا غیر مشروع ہے اور اگر موزے اتار لیے تو اس کے حق میں رخصت ہی باقی نہ رہے گی کہ رخصت تو موزے پہنے ہونے کی حالت میں تھی لہٰذا پاؤں دھونا ضروری ہوگا اور مشقت زیادہ ہونے کے سبب اجر ملے گا۔
اصول: امر ونہی اپنی تمام اقسام کے ساتھ احکامِ مشروعہ کی طلب کے لیے آتے ہیں اور احکامِ شرعیہ کے اسباب کی طرف ان کی اضافت ہوتی ہے اگرچہ کہ مؤثرِ حقیقی اللّٰــہ تعالیٰ

ہے۔مثلاً:ایمان کا سبب حدوثِ عالم،نماز کا سبب وقت،روزہ کا سبب ایامِ شہرِ رمضان،زکوۃ کا سبب ملکِ مال،صدقہ فطر کا سبب الراس الذی یمونہ ویلی علیہ،حج کا سبب بیت اللّٰــــہ، عشر کا سبب ارض نامی تحقیقی،خراج کا سبب ارضِ نامی تقدیری،طہارت کا سبب نماز،معاملات کا سبب بقاءِ مقدور،قصاص کا سبب قتلِ ناحق عمدا،حدِ زِنا کا سبب زنا،حدِ سرقہ کا سبب سرقہ (چوری) اور کفارے کا سبب امر دائربین الخطر و الاباحۃ ہے۔

سبب کی تعریف: جس کی طرف حکم کی نسبت ہو اور حکم کا جس کے ساتھ تعلق ہو وہ سبب کہلاتا ہے،یعنی منسوب الیہ اور متعلق بہ منسوب اور متعلق کے لیے سبب بنتے ہیں۔ کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ کسی شے کی کسی شے کی طرف اضافت یا اس کے ساتھ اس کا تعلق ہو وہ اس کا سبب ہوتا ہے،مثلاً: کسبُ فلانٍ۔

اعتراض: کبھی حکم کی اضافت شرط کی طرف بھی ہوتی ہے؟

جواب: حکم کی شرط کی طرف اضافت مجازاً کی جاتی ہے،مثلاً: صدقۃ الفطر، حجۃ الاسلام اوّل میں شرط (الفطر) کی طرف اور ثانی میں بھی شرط (الاسلام) کی طرف اضافت مجازی ہے۔

باب اقسام السنة

سنت کی تعریف: نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے قول، فعل، تقریر اور صحابہ کے قول، فعل پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے۔

حدیث کی تعریف: اس کا اطلاق صرف نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کے قول پر ہوتا ہے۔ **نوٹ:** یہاں سنت سے مراد صرف اقوالِ نبی ہیں۔

یہ باب چار اقسام پر مشتمل ہے۔(۱)......**التقسیم الاول کیفیة الاتصال بنا من رسول اللّٰہ،(۲)......التقسیم الثانی فی الانقطاع،(۳)......التقسیم الثالث فی بیان محل الخبر الذی جعل الخبر فیه حجة، (۴)...... التقسیم الرابع فی بیان نفس الخبر.**

التقسیم الاول فی کیفیةالاتصال بنا

سوال: اتصال کی اقسام کی وجہ حصر بیان کریں؟

جواب: وجہِ حصر: اتصال کامل ہوگا یا غیر کامل، اگر کامل ہو تو اس کو متواتر کہیں گے اور اگر غیر کامل ہو تو اس میں شبہ صرف صورۃً ہوگا یا صورۃً ومعناً دونوں طرح ہوگا، اوّل کو مشہور اور ثانی کو خبرِ واحد کہیں گے۔

متواتر کی تعریف، مثال وحکم: **هو الخبر الذی رواه قوم لا یحصی عددهم ولا یتوهم تواطؤهم علی الکذب.** وہ خبر جس کو ایسی قوم نے روایت کیا ہو کہ جن کی تعداد بے شمار ہو اور ان سب کا کذب پر متفق ہونے کا وہم بھی نہ ہو اور یہی صورتِ حال اس خبر کی سند کے اوّل آخر اور وسط میں رہے۔ چونکہ رُواۃ عادل ہوتے ہیں اور ان کے اماکن بھی مختلف ہوتے ہیں اس لیے ان کے کذب پر متفق ہونے کا وہم نہیں ہوسکتا۔ متواتر میں معین تعداد کی شرط نہیں ہے بلکہ اتنی تعداد ضروری ہے جو علم ضروری کو

ثابت کرے جبکہ بعض کے نزدیک تعداد شرط ہے: (۱)......ستر افراد، (۲)......چالیس افراد، (۳)......سات افراد۔ **مثال:** قرآن مجید، پانچ نمازیں۔

نوٹ: یہ مثال خبرِ متواتر کی نہیں بلکہ مطلق متواتر کی ہے کیونکہ خبرِ متواتر کے وجود وعدمِ وجود میں اختلاف ہے: (۱)......خبرِ متواتر کا وجود معدوم ہے کیونکہ متواتر کی شرائط کسی بھی حدیث میں نہیں پائی جاتیں، (۲)......**انما الاعمال بالنیات** خبرِ متواتر ہے، (۳)......**البینة علی المدعی و الیمین علیٰ من انکر** خبرِ متواتر ہے۔

متواتر کا حکم: یہ روایت علمِ یقینی کو ثابت کرتی ہے، جیسے: مشاھدہ علمِ یقینی کو ثابت کرتا ہے، اس کا منکر کافر ہے۔

معتزلہ: خبرِ متواتر علم طمانینت کا فائدہ دیتی ہے کہ اس میں جانب صدق راجح ہوتی ہے۔

ابوبکر دقاق شافعی: خبرِ متواتر علم استدلالی کو ثابت کرتی ہے جو مقدمات کو ملاحظہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

خبرِ مشہور کی تعریف: وہ خبر جو صدرِ اوّل یعنی صحابہ کے زمانے میں خبرِ واحد کی طرح ہو اور اس کے بعد وہ خبر پھیل جائے حتی کہ اس کو تابعین و تبع تابعین میں ایسی قوم روایت کرے کہ جن کے کذب پر متفق ہونے کا وہم نہ ہو سکے۔

خبرِ مشہور کا حکم: یہ علمِ طمانینت کو ثابت کرتی ہے، متواتر سے ادنیٰ اور خبرِ واحد سے اعلیٰ ہوتی ہے۔ اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے اور اس کا منکر کافر نہیں بلکہ گمراہ ہوگا۔

امام جصاص: خبرِ مشہور متواتر ہی کی ایک قسم ہے اور یہ علمِ یقینی کو ثابت کرتی ہے اور متواتر کی طرح اس کا منکر بھی کافر ہوگا۔

خبرِ واحد کی تعریف: وہ خبر جس کو ایک یا دو یا اس سے زائد راوی روایت کریں اس میں

کوئی تعداد معین نہیں بشرطیکہ وہ متواتر یا مشہور تک نہ پہنچ جائے۔

خبرِ واحد کا حکم: یہ عمل کو لازم کرتی ہے لیکن یہ علمِ یقینی کو ثابت نہیں کرتی۔

سوال: خبرِ واحد کے عمل کو ثابت کرنے پر دلائل بیان کریں؟

جواب: ﴿1﴾...... **کتاب اللہ:** ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾ مذکورہ آیت میں وارد ''لِّيَتَفَقَّهُوْا، وَلِيُنْذِرُوْا '' کی ضمائر ''طَآئِفَةٌ'' کی طرف راجع ہیں اور اس کا اطلاق ایک، دو یا اس سے زائد افراد پر ہوتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی بات قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے کو واجب قرار دیا لہذا معلوم ہوا کہ خبرِ واحد عمل کو ثابت کرتی ہے۔

نوٹ: مذکورہ معنی اس وقت ہوگا کہ ''لِّيَتَفَقَّهُوْا، وَلِيُنْذِرُوْا '' کی ضمائر ''طَآئِفَةٌ'' کی طرف اور ''اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ '' کی ضمائر ''فِرْقَةٍ' کی طرف راجح ہوں۔

اس آیت میں ایک اور توجیہ بھی ہے جس کے مطابق ضمائر کا معاملہ گزشتہ تفصیل کے برعکس ہوگا اور اس وقت ہمارا مدعیٰ ثابت نہ ہوگا۔

﴿2﴾...... **سنت:** (۱)...... نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی صدقے کے متعلق خبر کو قبول فرمایا اور فرمایا: **لک صدقة و لنا هدية.**

(۲)...... آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے حضرت سلیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صدقے کے متعلق خبر کو قبول فرمایا اور اسے لے کر تناول فرمایا۔

(۳)...... حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو آپ نے یمن کی طرف قاضی بنا کر بھیجا۔

(۴)...... حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے دعوت الی الاسلام کا خط دے کر قیصر روم کی طرف بھیجا۔ یہ سب خبر واحد ہیں اگر خبر عمل کو لازم نہ کرتی تو آپ ان پر عمل کیوں کرتے؟ پتا چلا کہ خبرِ واحد عمل کو لازم کرتی ہے۔

اعتراض: مذکورہ روایات اخبارِ آحاد ہیں لہذا خبرِ واحد کے حجت ہونے کو خبرِ واحد سے ثابت کرنا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں؟

جواب: یہ اصل میں تو اخبارِ آحاد ہیں لیکن تلقی امت بالقبول سے یہ مشہور کے بمنزلہ ہوگئیں لہذا مذکورہ اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

﴾3﴿......**اجماع:** حضرت ابوبکر صدیق رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ نے خبرِ واحد (الائمة من قريش) کے ذریعے انصار پر حجت قائم کی اور صحابہ نے اس کا انکار نہ کیا لہذا صحابہ کا اس بات پر اجماع ہوگیا کہ خبرِ واحد عمل کو لازم کرتی ہے۔ نیز اس بات پر بھی اجماع ہے کہ پانی کی طہارت وحرمت کے بارے میں خبرِ واحد قبول ہوگی۔

﴾4﴿......**معقول:** ہر معاملے میں خبرِ مشہور نہیں ملتی اگر خبرِ واحد کو رد کردیں تو احکام معطل ہوکر رہ جائیں گے۔

خبرِ واحد کے بارے میں ابن داؤد کا مؤقف: عمل علم سے ثابت ہوگا فرمان باری تعالیٰ ہے: ﴿وَ لَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ﴾ یعنی: جس کا تمہیں علم نہیں اس کی اتباع نہ کرو! معلوم ہوا کہ علم عمل کو لازم ہے اور عمل علم کو ملزوم ہے لہذا خبرِ واحد عمل کو لازم نہیں کرے گی کیونکہ یہ علم کو ثابت نہیں کرتی۔

رد: مذکورہ آیت جھوٹی گواہی پر محمول ہے اور اس آیت میں "عِلْمٌ" نکرہ سیاق نفی میں واقع ہے جو کہ عموم کا فائدہ دے رہا ہے، معنی یہ ہے کہ اس کی اتباع نہ کرو جس کا تمہیں بالکل بھی علم نہ ہو۔

سوال: راوی کے اعتبار سے خبرِ واحد کی تقسیم کی وجہ حصر بیان کریں؟

جواب: راوی کے اعتبار سے خبرِ واحد کی سات اقسام ہیں، **وجہ حصر:** راوی معروف ہے یا مجہول، معروف ہے تو اس کی دو اقسام ہیں: (ا)......معروف بالفقہ و الاجتهاد،

(۲)......معروف بالعدالۃ و الضبط ،اگر راوی روایتِ حدیث و عدالت میں مجہول ہو،یعنی:اس سے ایک یا دو روایات ہی مروی ہوں تو اس کی پانچ اقسام ہیں:(۱)...... اسلاف نے اس سے روایت کی ہے،(۲)......اس حدیث کو قبول کرنے میں اسلاف کا اختلاف ہے،(۳)......راوی پر طعن سے سکوت ہے،(۴)......اسلاف سے اس کا صرف رد کرنا ہی ثابت ہے،(۵)......اسلاف کے زمانہ میں اس کی حدیث ظاہر ہی نہیں ہوئی کہ وہ قبول کرتے یا رد کرتے۔

مجہول کی پہلی تین روایات حدیثِ معروف کی طرح ہیں،چوتھی صورت میں روایت منکر ہے کہ قبول نہ ہوگی اور پانچویں صورت میں روایت قبول ہوگی۔

معروف کی مذکورہ اقسام کا حکم

﴿1﴾......معروف بالفقه و الاجتهاد: اگر راوی فقہ اور اجتہاد میں معروف ہے: (مثلاً عبداللہ ابن مسعود،عبداللہ ابن عباس،عبداللہ ابن عمر،زید بن ثابت،ابی بن کعب،معاذ بن جبل،ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عائشہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھُم)ان کی روایت حجت ہوگی اور ان کے مقابلے میں اگر قیاس آئے تو اس قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔

امام مالک: مذکورہ صفات کے رواۃ کی خبرِ واحد کے مقابلے میں اگر قیاس آ جائے تو بھی قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

دلیل: حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے حدیث بیان کی:من حمل جنازه فليتوضاء. تو ان سے حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے فرمایا:أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسته؟ حضرت ابن عباس رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے قیاس کے مقابلے میں آنے والی خبرِ واحد کو ترک کر دیا۔

رد: خبرِ واحد اپنی اصل کی وجہ سے قطعی ہے شبہ تو اس کے ہم تک پہنچنے میں ہے جبکہ قیاس تو

اصل ووصف دونوں میں مشکوک ہے لہذا قیاس خبرِ واحد کے مقابلے میں نہ آئے گا۔

﴿2﴾......**معروف بالعدالۃ و الحفظ:** اگر راوی عدالت وحفظ میں مشہور ہو (مثلاً: حضرت انس، حضرت ابو ہریرہ وغیرہ) ان کی حدیث اگر قیاس کے موافق ہو تو فبہا ورنہ ضرورۃً اس کو ترک کر کے قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

علت: مذکورہ مسئلہ میں بھی قیاس کو ترک کر دیا جائے تو من کل وجہ رائے کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے فرمان: ﴿فَاعْتَبِرُوْا یٰۤاُولِی الْاَبْصَارِ﴾ کی مخالفت لازم آئے گی۔ روایت کا قیاس کے مخالف ہونا اس وجہ سے بھی ہوسکتا ہے کہ راوی نے اپنی عقل کے مطابق روایت کو بالمعنی نقل کیا اور روایت بالمعنی میں اس نے خطا کھائی اور سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی مراد کو اس نے نہ سمجھا۔ لہذا اس احتمال کی وجہ سے روایت کو ترک کر کے قیاس پر عمل کیا جائے گا اور ایسا کرنے میں مذکورہ رواۃ کو معاذ اللہ ہلکا جاننا نہیں ہے بلکہ وجہ وہی ہے جو ابھی بیان ہوئی۔

مثال: حدیثِ مصراۃ قیاس کے مخالف ہے اور اس کے راوی معروف بالعدالۃ والحفظ ہیں لہذا یہاں قیاس پر عمل ہوگا۔

حدیثِ مصراۃ کی بحث کا خلاصہ وتصریہ کا معنی:

تصریہ: جب جانور کو بیچنے کا ارادہ ہو تو چند دن تک جانور کا دودھ نہ دوہنا تاکہ خریدتے وقت خریدار دودھ کی کثرت کو دیکھ کر دھوکا کھا جائے اور مہنگے داموں خریدے لیکن اسے بعد میں بہت ہی کم دودھ حاصل ہو۔

حدیثِ تصریہ: حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے فرمایا اونٹنیوں اور بکریوں کا تصریہ نہ کرو اور بعد تصریہ اگر کوئی جانور خریدے تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو میں سے ایک کا اختیار ہے اگر راضی ہو تو جانور

اپنے پاس رکھ لے اور ناراض ہو تو جانور واپس کردے اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے۔

قیاس سے مخالفت کی وجہ: یہ روایت من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے، (۱) تمام عدوانات مثلاً غصب وغیرہ اور بیوعات میں مثلی اشیا کا تاوان مثلی سے اور قیمی اشیا کا تاوان قیمت سے دیا جاتا ہے، لہٰذا مذکورہ صورت میں جو دودھ پی لیا گیا اس کا تاوان بھی یا تو مثلی سے یعنی دودھ سے یا پھر قیمت سے ہو حالانکہ ایسا نہیں اور کھجور سے بھی تاوان دیں تو دودھ کے کم یا زیادہ ہونے سے کھجور کی مقدار بھی کم یا زیادہ ہونی چاہیے جبکہ روایت میں ایک صاع تمر کو لازم کیا گیا ہے خواہ دودھ کم ہو یا زیادہ۔

امام مالک و امام شافعی: اور امام ابی لیلیٰ حدیثِ مصراۃ کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں جبکہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دودھ کی قیمت لوٹائی جائے گی۔

نوٹ: راوی کے عادل و حافظ اور مجتہد و فقیہ ہونے کے اعتبار سے روایت کو قیاس پر ترجیح دینے یا نہ دینے کی جو بحث گزری یہ عیسیٰ ابن ابان و اکثر متاخرین کا مؤقف ہے۔

امام کرخی: ہر راوی کی حدیث قیاس پر مقدم ہوگی جبکہ وہ روایت کتاب اللّٰہ اور سنتِ مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔

دلیل: حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے جنین کے متعلق حضرت حمل بن مالک رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کی روایت کو قبول فرما کر اس میں غرہ واجب فرمایا حالانکہ یہ روایت قیاس کے مخالف ہے۔

قیاس سے مخالفت کی وجہ: جنین اگر زندہ تھا تو کامل دیت لازم ہونی چاہیے اور اگر مُردہ تھا تو کوئی بھی شے لازم نہیں ہونی چاہیے، حالانکہ روایت اس کے برخلاف ہے۔

فائدہ: جو نماز میں قہقہہ لگائے اس کو وضو لازم ہونا جس روایت سے ثابت ہے وہ اگرچہ

قیاس کے مخالف ہے لیکن صحابۂ کبار نے چونکہ اس روایت کو لیا ہے اس لیے یہ روایت قیاس پر مقدم ہوگی۔

سوال: اگر راوی عدالت و روایتِ حدیث میں مجہول ہو کہ وہ صرف ایک یا دو روایات میں معروف ہو تو اس کی روایت کی کتنی اقسام ہیں؟

جواب: اس کی پانچ اقسام ہیں: (۱)......اسلاف نے اس سے روایت لی ہوگی۔ (۲)......اسلاف نے اس پر طعن سے سکوت فرمایا ہوگا۔ (۳)......اس کے بارے میں اسلاف کا اختلاف ہوگا۔ (۴)......اسلاف نے اس کا صرف اور صرف رد فرمایا ہوگا۔ (۵)......اسلاف کے زمانے میں اس کی روایت ظاہر ہی نہیں ہوئی کہ وہ اس کو قبول کرتے یا رد کرتے۔

حکم: پہلی تین اقسام معروف کی طرح ہیں، چوتھی منکر کی طرح قبول نہ ہوگی اور پانچویں صورت میں حدیث پر عمل کرنا جائز ہوگا واجب نہیں بشرطیکہ قیاس کے مخالف نہ ہو۔

اوّل: اسلاف کا اس راوی سے روایت کرنا اس راوی کے عادل ہونے پر شاہد ہے۔

ثانی: اسلاف کا طعن سے سکوت بمنزلہ قبول کے ہے۔

ثالث: حضرت ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ سے اس عورت کے مہر کے بارے میں سوال کیا گیا جس کا مہر مقرر نہ ہوا تھا اور دخول سے قبل اس کا شوہر فوت ہوگیا۔ آپ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ نے ایک ماہ کے غور وفکر کے بعد فرمایا: اس عورت کو مہرِ مثلی ملے گا اور اس میں کمی زیادتی نہ ہوگی۔ یہ سن کر حضرت معقل بن سنان رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ نے عرض کی: نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے بروہ بنت واشق کے متعلق یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن مسعود رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ بے حد خوش ہوئے۔ لیکن یہ روایت چونکہ قیاس کے مخالف ہے اس لیے حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنہ نے معقل بن سنان

رَضِیَ اللّٰہ تعَالٰی عَنْہ کی اس روایت کوقبول نہ فرمایااورارشادفرمایا:اس عورت کومیراث کافی ہےاس کومہرنہیں ملے گا۔

قیاس سے مخالفت کی وجہ:معقود علیہ عورت کو سالم طور پر واپس مل گیا ہے لہذا اس کے مقابلے میں عوض بھی لازم نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہے کہ اگر مہر مقرر نہ ہوا اور زوج نے دخول سے قبل طلاق دے دی۔

احناف:ہماراعمل حضرت معقل بن سنان کی حدیثِ پاک پر ہے۔کیونکہ کبارصحابہ مثلا: حضرت علقمہ،مسروق اورحسن نے ان سے روایت کی ہے۔لہذا یہ **معروف بالعدالۃ** کی طرح ہوں گے۔

قیاس کی تائید:موت جس طرح مہرِ مسمی کوموکدکردیتی ہے اسی طرح موت مہرِ مثلی کو بھی موکدکردیتی ہے۔

رابع:فاطمہ بنت قیس رَضِیَ اللّٰہ تعَالٰی عَنْھا نے روایت کی کہ ان کے شوہر نے انہیں تین طلاقیں دیں تورسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ تعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم نے ان کے لیے سکنیٰ اورنفقہ مقرر نہ فرمایا۔لیکن حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تعَالٰی عَنْہ نے اس روایت کو یہ کہہ کررد فرمادیا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اوراپنے نبی کی سنت کوایک عورت کے کہنے کی وجہ سے ترک نہ کریں گے کیونکہ میں نے نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہ وَسَلَّم سے سنا ہے کہ آپ نے ارشادفرمایا :اس عورت کونفقہ وسکنیٰ ملے گا۔

نوٹ:سنت تو حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تعَالٰی عَنْہ نے خود بیان فرمادی اورقرانِ پاک سے ﴿لَا تُخْرِجُوْھُنَّ﴾ اور﴿وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ یا پھر قرآن وسنت سے **حاملہ مبتوتہ ومعتدہ عن الطلاق الرجعی** پرقیاس مراد ہے۔

خامس:اگرراویٔ مجہول کی روایت اسلاف کے زمانے میں ظاہر ہی نہ ہوئی کہ اسلاف

قبول یا رد کرتے تو اس حدیث پر عمل کرنا جائز تو ہوگا لیکن واجب نہ ہوگا جبکہ وہ روایت قیاس کے مخالف نہ ہو اور اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ ہم حکم کی اضافت قیاس کی طرف نہیں بلکہ حدیث کی طرف کریں گے اور خصم کو منع حکم میں وہ اختیار نہ ملے گا کہ جو قیاس میں ملتا ہے۔

شرائط راوی کا بیان: خبرِ واحد حجت اس وقت بنے گی جب راوی میں چار شرائط پائی جائیں: (۱)......عقل، (۲)......ضبط، (۳)......اسلام، (۴)......عدالت۔

راوی کی پہلی شرط: عقل، عقل آدمی کے بدن میں ایسا نور ہے کہ اس نور سے ایسا راستہ روشن ہوتا ہے جس کے ذریعے وہاں سے ابتداء ہوتی ہے جہاں حواس کا ادراک ختم ہوجاتا ہے۔

نوٹ: روایتِ حدیث میں عقل کامل کا ہونا ضروری ہے عقل قاصر اس میں کافی نہ ہوگی لہذا صبی، مجنون، معتوہ کی روایت معتبر نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے ان کو اپنی ذات میں تصرُّف کرنے کا اہل نہیں بنایا تو اپنے معاملات میں یہ بدرجہ اولیٰ اہل نہ ہوں گے۔ لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب سماعت و روایت بلوغت سے پہلے ہو اور اگر سماعت بلوغت سے پہلے اور روایت بلوغت کے بعد ہو تو روایت قبول ہوگی کیونکہ اس صورت میں کوئی خلل نہ آئے گا کہ سماعت کے وقت وہ ممیّز تھا اور روایت کے وقت عاقل تھا۔

ضبط کی تعریف: سماع الکلام کما یحق سماعه من اوّله الیٰ آخره بتمام الکلمات و الهیئة الترکیبیة، الخ. یعنی: یعنی کلام کو اس کے تمام کلمات اور ھیئتِ ترکیبیہ کے ساتھ اوّل تا آخر اس طرح سننا جیسا کہ سننے کا حق ہے۔ پھر سامع اس کے لغوی یا شرعی معنی جو بھی مراد ہوں اس کو سمجھ بھی لے، یعنی فقط حفظِ الفاظ پر اقتصار نہ کرے، پھر سامع اپنی پوری کوشش اس کو یاد رکھنے پر لگا دے، پھر سامع اس کی حدود کی حفاظت کرے یعنی اپنے بدن کے ساتھ اس کے موجب پر عمل کرے اور اس کا تکرار کرے اس کی حفاظت کرے اور اپنے نفس پر بھول جانے کی بدگمانی کرتا رہے یہ تمام معاملات اس

کو آگے روایت کرنے یا کتاب میں لکھنے تک جاری رکھے۔

راوی کی دوسری شرط، عدالت: ھی الاستقامۃ فی الدین و المعتبر، الخ. عدالت کا معنی ہے: استقامت فی الدین، اور یہاں کامل عدالت معتبر ہے، کامل عدالت یہ ہے کہ اس کی عقل و دین کی جہت، خواہشات و شہوات پر غالب ہو حتی کہ اگر اس نے کبیرہ کا ارتکاب کیا یا صغیرہ پر اصرار کیا تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی اور اگر کبھی کبھار کوئی صغیرہ سرزد ہو جائے اور وہ اس پر اصرار نہ کرے بلکہ اپنے نفس کو ملامت کرتے ہوئے توبہ کرلے تو اس سے عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اس میں عدالتِ قاصرہ کفایت نہ کرے گی کیونکہ معتدل العقل مسلمان کا ظاہری حال یہی ہوتا ہے کہ وہ جھوٹ نہ بولے گا اور خلافِ شرع افعال سے بچے گا لیکن اتنی مقدار یہاں کافی نہیں۔

کبائر کی تعداد: ﴿1﴾......حضرت ابنِ عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ سے مروی ہے کبیرہ گناہ سات ہیں: (۱)......شرک، (۲)......مسلمان کا قتل، (۳)......پاک باز عورت پر تہمت لگانا، (۴)......میدانِ جنگ سے فرار ہونا، (۵)......یتیم کا مال کھانا، (۶)......مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا، (۷)......حرم میں الحاد۔

﴿2﴾......حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے مذکورہ کبائر میں اس کا اضافہ فرمایا: (۸)......سود کھانا۔

﴿3﴾......حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے مزید ان کبائر کا اضافہ فرمایا: (۹)......چوری، (۱۰)......شراب پینا، (۱۱)......لواطت، (۱۲)......جادو، (۱۳)......جھوٹی گواہی، (۱۴)......جھوٹی قسم، (۱۵)......ڈاکہ زنی، (۱۶)......غیبت، (۱۷)......جُوا۔

﴿4﴾......ایک قول یہ ہے کہ یہ امر اضافی ہے، لہذا ہر گناہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے کبیرہ اور مافوق کے اعتبار سے صغیرہ ہوتا ہے۔

راوی کی تیسری شرط: اسلام، اللہ عَزَّوَجَلَّ کی اسماء وصفات کے ساتھ تصدیق کرنا اور اس کے احکام وشرائع کو قبول کرنا۔

نوٹ: اجمالی ایمان بھی کافی ہے کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے اس اعرابی سے اجمالی ایمان کو قبول فرمایا جس نے رمضان المبارک کے چاند کی خبر دی تھی اسی طرح اپنی ایک باندی کے اجمالی ایمان کو بھی قبول فرمایا۔

فائدہ: راوی میں عقل، عدالت، ضبط اور اسلام کی شرط کی وجہ سے علی الترتیب (۱)......صبی ، (۲) معتوہ، (۳)......فاسق، جس پر غفلت کا شدید غلبہ ہو اور (۴)......کافر کی خبر قبول نہ ہوگی۔

التقسیم الثانی فی الانقطاع

انقطاع کی دو اقسام ہیں: (۱)......ظاہر، (۲)......باطن۔

﴿1﴾......انقطاعِ ظاہر کو مرسل کہا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ راوی اپنے اور نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کے مابین وسائط کو ذکر نہ کرے اور رواۃ کو حذف کر کے یوں کہے:

قال رسول اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کذا۔

مرسل کی چار اقسام: (۱)......اگر صحابی ارسال کرے تو روایت قبول ہے۔

(۲)......تابعی یا تبع تابعی ارسال کرے تو اس میں اختلاف ہے۔

شوافع: تابعی و تبع تابعی کی مرسل قبول نہ ہوگی۔

دلیل: اگر راوی کی صفات مجہول ہوں تو اس کی روایت قبول نہیں ہوتی اور جب ذات و صفات دونوں مجہول ہوں تو بدرجہ اولیٰ روایت قبول نہ ہوگی۔ لیکن درج ذیل صورتوں میں ان کی مرسل بھی قبول ہوگی۔ (۱) حجت قطعیہ سے تائید ہو جائے، (۲) قیاسِ صحیح سے تائید ہو جائے (۳) تلقیٔ امت بالقبول حاصل ہو جائے، (۴) کسی اور سند سے اس کا

اتصال ثابت ہو جائے۔

احناف: تابعی وتبع تابعی کی مرسل صحابی کی مرسل کی طرح مقبول ہوگی۔

دلیل: ہمارا کلام اس راوی کی مرسل میں ہے کہ اگر وہ اسناد کرے تو اس کی روایت قبول ہوگی، یعنی: اس کے بارے میں ہمارا حسن ظن ہے کہ اس نے جس راوی کی طرف اسناد کی ہے اس پر اس نے جھوٹ نہیں بولا ہوگا اور یہ حسن ظن نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم پر جھوٹ نہ بولنے میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ بلکہ ان کی مرسل مسند سے بھی اعلیٰ ہوگی، کیونکہ اس روایت کا حق ہونا اس کے نزدیک ثابت ہو چکا تھا اس لیے اس نے سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم کی طرف نسبت کر دی برخلاف مسند کے کیونکہ اس میں تو روای رُواۃ کے نام ذکر کر کے ذمہ سے فارغ ہو جاتا ہے۔

(۳)......صحابی، تابعی، تبع تابعی کے علاوہ کوئی ارسال کرے تو اس کی مرسل کو قبول کرنے میں بھی اختلاف ہے۔

امام کرخی: قبول ہوگی۔ **ابن ابان:** قبول نہیں ہوگی۔

دلیل: قرونِ ثلثہ کے بعد زمانہ فسق کا ہے اور اس زمانے کی عدالت کی سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے خبر نہیں دی لہذا ان کی مرسل قبول نہ ہوگی۔

(۴)......من وجہ مرسل ہو اور من وجہ مسند ہو یہ حدیثِ مرسل مقبول ہوگی۔

نوٹ: ایک قول یہ ہے کہ یہ قبول نہ ہوگی کیونکہ ارسال جرح ہے اور اسناد تعدیل ہے اور جب جرح وتعدیل جمع ہوں تو جرح غالب ہوتی ہے۔

﴿2﴾......انقطاعِ باطن یہ ہے کہ سند تو متصل ہو مگر کسی اور وجہ سے روایت میں خلل آ جائے، اس کی دو اقسام ہیں: (۱) فقدانِ شرائطِ راوی، (۲) مافوق دلیل سے مخالفت۔

(۱)......فقدانِ شرائط: اگر کوئی شرط مفقود ہو تو اس کا حکم گزر چکا کہ روایت قبول نہ ہوگی

مثلاً: صبی، کافر، فاسق کی خبر۔

(۲)......مخالفت: اس کی چار صورتیں ہیں، (۱)......**کتاب اللّٰہ کی مخالفت**، مثلاً: **لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ الکتاب**. یہ روایت ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ میں موجود عموم کے مخالف ہے اور **من مس ذکرہ فلیتوضا**، والی روایت ﴿فِیْهِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا﴾ کے مخالف ہے۔

(۲)......**سنّت معروفہ کی مخالفت**: مثلاً: ایک گواہ اور قسم کے ساتھ فیصلہ کرنے والی روایت ''**البینۃ علی المدعی الخ** ''سنّت معروفہ کے مخالف ہے۔

(۳)......**حادثہ مشہورہ کی مخالفت**: مثلاً: نماز میں تسمیہ کو جہراً پڑھنے کی روایت حادثہ مشہورہ کے مخالف ہے کیونکہ نماز فعل مستمر ہے اس میں ہزاروں افراد نے شرکت کی لیکن تسمیہ کو جہراً صرف حضرت ابو ہریرہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ نے سنا یہ عجیب بات ہے۔

(۴)......**اعراضِ ائمہ**: صحابۂ کرام نے مختلف فیہ معاملہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کیا ہو اور انہوں نے اس حدیثِ پاک سے استدلال نہ کیا ہو تو یہ اس روایت کے انقطاع پر دلیل ہوگی، مثلاً: صحابہ کرام کا صبی پر زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف ہے اور دلائل میں ہر ایک نے رائے سے استدلال کیا کسی نے بھی اس روایت: **ابتغوا فی مال الیتامٰی خیرا کیلا تاکلہ الصدقۃ**، کی طرف التفات نہ کیا۔

حکم: انقطاع باطنی کی ان تمام اقسام میں روایت مردود ہوگی۔

التقسيم الثالث في بيان محل الخبر الذی جعل الخبر فيه حجة

وہ محل جس میں ''خبرِ واحد'' کو حجت بنایا جائے اس کی اولاً دو اقسام ہیں (۱) حقوق اللّٰہ، (۲) حقوق العباد۔

قسمِ اول (حقوق اللہ) کی اقسام: (۱)......عقوبات، (۲)......عبادات۔

قسم ثانی (حقوق العباد) کی اقسام: (۱)......جس میں الزامِ محض ہو، (۲)......جس میں اصلاً الزام نہ ہو، (۳)......جس میں میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔

لہذا کل پانچ اقسام ہوئیں، یاد رہے یہ اقسام مطلق خبر کی ہیں۔

سوال: مذکورہ اقسام میں خبرِ واحد کے حجت بننے یا نہ بننے کے بارے میں کیا قاعدہ ہے؟

جواب: مذکورہ اقسام کے بارے میں تفصیل ملاحظہ ہو:

(1)......حقوق اللّٰہ، (خواہ عبادات ہوں یا عقوبات یا عبادات وعقوبات میں دائر یا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ) میں خبرِ واحد حجت ہے۔

سوال: کیا حقوق اللّٰہ میں خبرِ واحد کو قبول کرنے کی کوئی شرائط ہیں؟

جواب: **قولِ اول:** بلا شرط مقبول ہوگی۔

دلیل: کیونکہ صحابۂ کرام علیھم الرضوان نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللّٰہ تعالی عنھا سے ''التقاءِ ختنين (ختنہ جب ختنے سے ملے تو غسل فرض ہو جاتا ہے)'' کی حدیث کو قبول کیا حالانکہ اس روایت کو آپ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا۔

قولِ ثانی: راوی اگر ایک سے زائد ہوں گے تو خبرِ واحد مقبول ہوگی۔

دلیل: کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے نماز کے نامکمل ہونے کے بارے میں حضرت ذوالیدین رضی اللّٰہ تعالٰی عَنْہُ کی خبر کو قبول نہ کیا جب تک کہ دیگر افراد نے ان کی تصدیق نہ کر دی۔

امام کرخی کا موقف: حقوق اللّٰہ کی وہ قسم جس کا تعلق عقوبات سے ہے اس میں خبرِ واحد قبول نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے حدود ثابت ہوں گی۔

دلیل: کیونکہ اس کے ''اتصال'' میں شبہہ ہوتا ہے اور حدود شبہات سے دور ہو جاتی ہیں۔

جبکہ قاضی کے پاس گواہوں سے حدود کا ثابت ہونا (حالانکہ گواہوں کی خبر، خبرِ واحد کے حکم میں ہے) خلاف قیاس نص سے ثابت ہے، مزید یہ کہ حدود گواہوں سے نہیں بلکہ اسباب سے ثابت ہوتی ہیں۔

(2)......**حقوق العباد:**(۱)......اگر اس میں الزامِ محض ہو، (مثلاً: کسی پر دین یا اعیانِ مبیعہ، مرتھنہ، مغصوبہ کا حق ثابت کرنا) تو اس کے قاضی کے پاس مقبول ہونے کے لیے اس میں خبر کی تمام شرائط (مثلاً: عقل، عدالت، ضبط، اسلام) کے ساتھ ساتھ، راویوں کا متعدد ہونا، ولایت اور لفظِ شہادت کا ہونا بھی ضروری ہے۔

(۲)......اگر اس میں اصلاً الزام نہ ہو، (مثلاً: وکالت و، مضاربت کی خبر اور ہدیہ کا قاصد ہونے کی خبر دینا) تو اس خبر کے مقبول ہونے کے لیے راوی کا صرف عاقل ہونا کافی ہے، خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ، آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا کافر، عادل ہو یا فاسق۔

علت: کیونکہ ایسے افراد بہت ہی کم ملتے ہیں جو تمام شرائط کے جامع ہوں اگر تمام شرائط کو لازم کریں تو عالَم کے مصالح معطل ہو کر رہ جائیں گے، مزید یہ کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم ہدیہ کے بارے میں نیک ہو یا فاجر اس کی خبر کو قبول فرما لیتے تھے۔

(۲)......اور اگر اس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو، (مثلاً: وکیل کو معزول کرنے کی خبر دینا، یا ماذون پر حجر کرنے کی خبر دینا) تو اس خبر کے مقبول ہونے کی شرائط میں اختلاف ہے۔

امامِ اعظم: اس میں ضروری ہے کہ راوی متعدد ہوں یا پھر ایک عادل راوی ہو۔

علت: تا کہ جانبین (من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو) کی رعایت ہو جائے۔

صاحبین: اس قسم میں ہر عاقل کی خبر قبول ہے خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔

علت: کیونکہ معاملات میں گواہی قبول کرنے کی ضرورت رہتی ہے اگر مذکورہ شرائط میں سے کسی ایک کو لازم کر دیا جائے تو معاملات مشکل ہو جائیں گے۔

نوٹ: مذکورہ اختلاف اس وقت ہوگا کہ جب مخبر اجنبی شخص ہو۔اور اگر مخبر موکل و مولی کا وکیل یا قاصد ہو تو بالاتفاق مذکورہ شرائط لازم نہ ہوں گی۔

التقسیم الرابع فی بیان نفس الخبر

سوال: نفسِ خبر کی اقسام بیان کریں۔

جواب: نفسِ خبر کی چار اقسام ہیں:(۱)......مُحِیطِ صدق، مثلا: خبرِ رسول، کیونکہ ادلۂ قطعیہ اس بات پر قائم ہیں کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَالِہٖ وَسَلَّم جھوٹ اور تمام گناہوں سے پاک ہیں۔

(۲)......مُحِیطِ کذب، مثلا: فرعون کا رب ہونے کا دعوی کرنا، کیونکہ یہ بات بدیہی ہے کہ حادث و فانی خدا نہیں ہوسکتا۔

(۳)......جو بغیر کسی ترجیح کے صدق و کذب کا احتمال رکھتی ہو، مثلا: فاسق کی خبر، اسلام کی وجہ سے صدق، جبکہ فسق کی وجہ سے کذب کا احتمال رکھتی ہے، لہذا اس میں توقف واجب ہوگا۔

(۴)......جس میں صدق کذب پر ترجیح پا جائے۔مثلاً: ایسے عادل شخص کی خبر جو تمام شرائط کا جامع ہو۔

فائدہ: یہاں مقصود یہی آخری قسم ہے، اور اس کی تین اطراف ہیں۔

(۱)......**طرفِ سماع**، یعنی: اولاً محدِّث سے حدیث کی سماعت کرنا۔

(۲)......**طرفِ حفظ**، یعنی: سماعت کے بعد اول تا آخر اس کو یاد رکھنا۔

(۳)......**طرفِ ادا**، یعنی: سماعت وحفظ کے بعد اس حدیث کو دوسرے تک پہنچا دینا۔

نوٹ: پھر ان اطراف میں سے ہر ایک میں عزیمت بھی ہے اور رخصت بھی۔

طرفِ سماع عزیمت، یعنی جو جنسِ اسماع سے ہو پھر اس کی چار اقسام ہیں: قرأت، سماعت، کتابت، پیغام۔

(۱)......**قرأت:** یہ ہے کہ تلمیذ محدث کے سامنے کسی حدیث کی قرأت کرے، پھر عرض کرے کہ کیا میں نے صحیح پڑھا؟ اور محدث فرمائے: جی ہاں۔ یہ قسم اَحْوَط ہے۔

(۲)......**سماعت:** یہ ہے کہ محدث تلمیذ کے سامنے حدیث کو بیان کرے اور تلمیذ اس کو سن لے۔ ایک قول کے مطابق یہ قسم احسن ہے کیونکہ یہی طریقہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا تھا۔ لیکن درست یہ ہے کہ ہمارے حق میں پہلی قسم ہی احسن ہے کیونکہ آپ صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم مُعَلِّمِ امت اور خطاء ونسیان سے محفوظ تھے۔

(۳)......**خط:** یہ ہے کہ محدث کسی تلمیذ کی طرف خط کی طرز پر تحریر لکھے جس میں تسمیہ وثنا سے پہلے ''مِن فلان بن فلان اِلی فلان بن فلان'' ہو۔ اس کے بعد حدیث کی سند ذکر کرے اور کہے جب تمہیں میرا خط ملے اور تم اس کو سمجھ لو تو اس کو میری طرف سے روایت کرو۔

(۴)......**پیغام:** یہ ہے کہ محدث قاصد کو پیغام دے کر تلمیذ کے پاس بھیجے اور کہے جب تمہیں میری حدیث مل جائے اور تم اس کو سمجھ لو تو اس کو میری طرف سے روایت کرو۔

نوٹ: آخری دو اقسام کے حجت ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا درست ہونا گواہ سے ثابت ہو جائے، جبکہ پہلی دو اقسام ان سے اکمل ہیں۔

طرفِ سماع رخصت: یعنی جس میں اِسماع (محدث وتلمیذ کے مابین مشافہۃً یا غیباً مکالمہ) نہ ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں: اجازت، مناولت۔

(۱)......**اجازت**: یہ ہے کہ محدث تلمیذ کو کہے: میں تمہیں اجازت دیتا ہوں کہ تم اس کتاب کو (جو میں نے فلاں سے روایت کی ہے) روایت کرو۔

(۲)......**مناولت**: یہ ہے کہ محدث تلمیذ کو اپنی سماعت کی کتاب اپنے ہاتھ سے دیتے ہوئے کہے: میری یہ سماعت فلاں شیخ سے ہے میں تمہیں اجازت دیتا ہوں کہ تم اس کو میری طرف سے روایت کرو۔

نوٹ: اجازت بغیر مناولت کے درست ہے لیکن مناولت بغیر اجازت درست ہے۔

سوال: مناولت واجازت کے حجت بننے کی شرط بیان کریں۔

جواب: مناولت واجازت کے حجت بننے کے لیے شرط ہے کہ جس کو اجازت دی جارہی ہے وہ اس کتاب کا پہلے ہی سے عالم ہو، اور اگر ایسا نہ ہو تو یہ حجت نہ بنیں گے بلکہ یہ محض تبرک کے طور پر ہوں گے۔

سوال: طرفِ حفظ کی اقسام بیان کریں۔

جواب: اس کی بھی دو اقسام ہیں: طرفِ حفظ عزیمت، طرفِ حفظ رخصت۔

(۱)......**طرفِ حفظ عزیمت**: تلمیذ وقتِ سماع سے وقتِ ادا تک حدیث کو زبانی یاد رکھے اور لکھے ہوئے پر اعتماد نہ کرے۔ اسی پر امام اعظم علیہ الرحمۃ عمل پیرا تھے۔

(۲)......**طرفِ حفظ رخصت**: تلمیذ لکھے ہوئے پر اعتماد کرے۔

سوال: اس قسم کے حجت ہونے کے لیے کیا شرائط ہیں؟

جواب: امام اعظم: تلمیذ جب کبھی اس لکھے ہوئے کو دیکھے تو اس کو اپنی سماعت، مجلسِ درس اور جو کچھ اس میں ہوا تھا یاد آجائے تو یہ قسم حجت بنے گی ورنہ نہیں۔

صاحبین وامام شافعی: تلمیذ کو اگرچہ اپنی سماعت، مجلسِ درس اور جو کچھ اس میں ہوا تھا یاد نہ آئے تب بھی یہ قسم حجت بنے گی۔

حضرت انس رَضِیَ اللہ تَعَالٰی عَنْہ: لکھے ہوئے پر اعتماد کرنا اس وقت درست ہے کہ جب وہ لکھا ہوا اس کے اپنے پاس یا کسی امین شخص کے پاس محفوظ ہو اس کے علاوہ نہیں۔

سوال: طرفِ ادا کی اقسام بیان کریں۔

جواب: اس کی بھی دو اقسام ہیں: طرفِ ادا عزیمت، طرفِ ادا رخصت۔

(۱)...... **طرفِ ادا عزیمت:** تلمیذ انہی الفاظ کے ساتھ حدیث کو روایت کرے جو اس نے اپنے شیخ سے سنے تھے۔

(۲)...... **طرفِ ادا رخصت:** تلمیذ بلفظہ روایت بیان نہ کرے بلکہ معنی کا لحاظ کرتے ہوئے نقل کرے۔

سوال: حدیث کو معنوی طور پر نقل کرنے کی شرعی حیثیت کیا ہے؟

جواب: جمہور کا موقف: ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ صحابۂ کرام ایسا کیا کرتے تھے۔

بعض علما کا موقف: ایسا کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جَوَامِعُ الْکَلِم نبی کریم صَلَّی اللہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا خاصہ ہے، تو معنی میں کمی یا زیادتی سے امان نہ رہے گی اس لیے نقل بالمعنی جائز نہیں ہے۔

مصنف کا مؤقف: نقل بالمعنی کے جواز وعدمِ جواز میں تفصیل ہے:

(۱)...... اگر روایت محکم ہو غیر کا احتمال نہ رکھتی ہو تو وجوہِ لغت میں نظر رکھنے والے کے لیے نقل بالمعنی کرنا جائز ہوگا۔

(۲)...... اگر روایت ظاہر ہو جو غیر کا احتمال رکھتی ہو تو صرف فقیہ مجتہد کے لیے نقل بالمعنی کرنا جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس کے معنی پر واقف ہوگا اور اس کے نقل بالمعنی کرنے سے معنی میں خلل نہ آئے گا۔ مثلا: ''مَن بَدَّل دِینَه فاقتلوه'' میں ''مَن'' کلمہ عام ہے اور اس سے عورت کو خاص کیا گیا ہے، لہذا نقل بالمعنی کرتے ہوئے ''کُلُّ مَنْ بَدَّل دِینَه

فاقتلوه'' کہنا جائز نہ ہوگا کہ اس سے عورت بھی اس میں داخل ہو جائے گی اور احکام میں خلل لازم آئے گا۔

(۳)......اگر وہ روایت ''جَوَامِعُ الْکَلِم'' (الفاظ مختصر اور معانی کثیر ہوں، مثلا: ''الغرم بالغُنم، الخراج بالضمان ،العجماء جبار) مشکل، مجمل یا مشترک احادیث میں سے ہو تو ان تمام صورتوں میں کسی کے لیے بھی نقل بالمعنی کرنا جائز نہ ہوگا۔

حدیثِ پاک کی تقسیماتِ اربعہ مکمل ہوئیں

سوال: راوی کی طرف سے حدیث کو لاحق ہونے والے طعن کی اقسام بیان کریں۔

جواب: اس کی دو اقسام ہیں: (۱) مروی عنہ اس کا انکار کرے، (۲) راوی کا عمل اس کی روایت کے خلاف ہو۔

(۱)......**انکارِ مروی عنہ:** اس کی دو اقسام ہیں: **انکارِ جاحد**، یعنی مروی عنہ کہے: تم نے جھوٹ بولا میں نے یہ روایت بیان نہیں کی۔

حکم: بالاتفاق اس حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا۔

انکارِ متوقف، یعنی مروی عنہ کہے: مجھے نہیں یاد کہ میں نے یہ حدیث تمہیں بیان کی ہو۔

حکم: امام کرخی اور امام احمد بن حنبل رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْهِما کے نزدیک اس پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا، جبکہ امام شافعی اور امام مالک رَحْمَةُ اللّٰه تَعَالٰی عَلَيْهِما کے نزدیک اس پر عمل کرنا ساقط نہیں ہوگا۔

(۲)......**عمل الراوی بخلافه** : اس کی تین اقسام ہیں: (۱) **خلاف بعد الروایة**، (۲) **خلاف قبل الروایة**، (۳) **امتناع العمل به**۔

(۱)......**خلاف بعد الروایة:** یعنی راوی کا عمل روایت کرنے کے بعد اس کے خلاف ہو۔

حکم: اس پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا۔

علت: کیونکہ راوی کا اپنی ہی روایت کے خلاف عمل کرنا یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ وہ منسوخ یا موضوع ہونے پر واقف ہوگیا ہوگا تو منسوخ و موضوع قابلِ عمل نہیں، یا پھر غفلت کی وجہ سے اس پر عمل نہیں کرے گا تو اس راوی کی عدالت ساقط ہوجائے گی۔

مثال: حضرت عائشہ صدیقہ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْهَا کی روایت ہے: **ایما امرأۃٍ نکحت بلااذن ولیھا فنکاحھا باطل.** حالانکہ اس کے بعد آپ نے اپنے بھائی کی بیٹی کا نکاح اس کے ولی کی اجازت کے بغیر کردیا، لہذا یہ حدیث قابلِ حجت نہ رہی۔

(۲)...... **خلاف قبل الروایۃ:** یعنی راوی کا عمل روایت کرنے سے پہلے اس کے خلاف ہو، یا اس کی تاریخ ہی معلوم نہ ہو کہ وہ خلاف روایت سے پہلے تھا یا بعد میں۔

حکم: مذکورہ معاملہ کی وجہ سے روایت پر جرح نہیں ہوسکتی۔

علت: کیونکہ پہلی صورت میں راوی کا وہ عمل روایت سے پہلے تھا، روایت کرنے کے بعد اس نے اس حدیث کی وجہ سے اس کو ترک کردیا۔ جبکہ دوسری صورت میں شک کی وجہ سے عمل ساقط نہ ہوگا کیونکہ حدیث اپنی اصل کے اعتبار سے حجت ہے۔

نوٹ: راوی اگر حدیثِ پاک کے بعض احتمالات کو متعین کرلے (مثلاً: وہ حدیث مشترک تھی اور راوی نے ایک معنی میں اس کی تاویل کرلی) تو اس سے عمل ممتنع نہ ہوگا۔

(۳)...... **امتناع العمل بہ:** یعنی راوی اپنی روایت پر عمل نہ کرے۔

حکم: اس پر عمل کرنا ساقط ہوجائے گا جیسا کہ جب راوی اپنی روایت کے خلاف عمل کرے۔

مثال: حضرت ابن عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْهُ سے رفع یدین کی روایت مروی ہے جبکہ آپ رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْهُ خود رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

سوال: کسی صحابی کا عمل اگر ان کی روایت کے خلاف ہو تو طعن کب ثابت ہوگا۔

جواب: یہ اس وقت ہوگا کہ جب حدیث ظاہر ہو کسی بھی قسم کا اس میں خفا نہ ہو۔

سوال: کیا ائمہ حدیث کا طعنِ مبہم (مجروح، منکر) راوی پر جرح کو ثابت کرے گا؟
جواب: ہمارے نزدیک اس سے جرح ثابت نہ ہوگی، ہاں اگر جرح مفسَّر ہو، ائمہ حدیث کے نزدیک متفقہ ہو اور جرح کرنے والے متعصب نہ ہوں تو اس سے راوی پر جرح ثابت ہوگی۔ لہذا **تدلیس، تلبیس، ارسال، رکض الدابۃ، مزاح، حداثۃ السن، عدم الاعتیاد بالروایۃ، استکثار مسائل الفقہ** کی وجہ سے راوی پر طعن نہیں ہوسکتا۔

(۱)...... **تدلیس:** یعنی اسناد کی تفصیل چھپانا، مثلا: راوی کہے: **حدثنا فلان عن فلان الخ** اور یہ نہ کہے: **حدثنا فلان قال اخبرنا فلان الخ**۔

(۲)...... **تلبیس:** یعنی راوی اپنے شیخ کے نام کے بجائے اس کی کنیت بیان کرے تاکہ شیخ کی وجہ سے اس پر طعن نہ ہو۔

(۳)...... **ارسال:** یعنی: سند کے آخر سے تابعی کے بعد صحابی کا نام حذف کرکے اسے براہِ راست سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم سے روایت کرنا۔

(۴)...... **رکض الدابۃ:** یعنی جانوروں کو دوڑانا۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس بنا پر امام محمد رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ پر طعن کیا حالانکہ مجاہدین کے لیے یہ امرِ مشروع ہے۔

(۵)...... **مزاح:** اس کی وجہ سے بھی جرح نہیں ہوسکتی کیونکہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم بعض اوقات مزاح فرماتے تھے جیسا کہ ایک بڑھیا سے مزاح فرمایا۔

(۶)...... **حداثۃ السن:** یعنی راوی کی عمر کم ہونا بھی جرح کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ کئی صحابہ کرام نے کم سنی میں احادیث روایت کیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ تحمل کے وقت اتقان ہو اور ادا کے وقت عدالت ہو۔

(۷)...... **عدم الاعتیاد بالروایۃ:** یعنی راوی کا روایات بیان کرنے میں مشہور نہ ہونا طعن

کا سبب نہیں ہے۔جیسا کہ سیدنا ابوبکر صدیق رَضِیَ اللہ تَعَالٰی عَنْہ احادیث روایت کرنے میں مشہور نہیں ہیں حالانکہ ضبط واتقان میں آپ کے برابر کوئی بھی راوی نہیں ہے۔

(۸)......**استکثار مسائل الفقه:** یعنی مسائلِ فقہ کو بکثرت بیان کرنا طعن کا سبب نہیں ہے۔جیسا کہ اس بنا پر بعض لوگوں نے ہمارے اصحاب پر طعن کیا حالانکہ مسائلِ فقہ بیان کرنا تو ان کے ذہن کے قوی وعمدہ ہونے کی دلیل ہے۔امام ابویوسف رَحْمَۃُ اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ کو بیس ہزار موضوع احادیث یاد تھیں تو صحیح احادیث کے حفظ میں آپ کا مقام کیا ہوگا؟

باب الاجماع

اجماع کی تعریف: لغوی معنی اتفاق۔

اصطلاحی معنی: کسی امر قولی یا فعلی پر ایک ہی زمانہ میں امتِ محمدیہ کے صالح مجتہدین کا متفق ہونا۔

رکن اجماع کی اقسام: (۱)......عزیمت، (۲)......رخصت۔

(۱)......**عزیمت:** تمام صالح مجتہدین کا **بالتکلم** کسی حکم پر متفق ہوجانا مثلاً وہ یہ کہیں: اجمعنا علٰی ھذا، یا کسی فعل میں تمام کا شروع ہوجانا، مثلاً: اہلِ اجتہاد کا مزارعۃ، مضاربۃ اور شرکت میں مشغول ہونا۔

(۲)......رخصت: یعنی صالح مجتہدین کا کسی قول یا فعل پر متفق ہوجانا اور بقیہ مجتہدین کا خاموش رہنا اور مدتِ تأمل (تین دن یا مجلس علم) کے گزر جانے کے باوجود اس کا رد نہ کرنا، اس کو اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے۔اجماع کی یہ قسم احناف کے نزدیک معتبر ہے۔

جبکہ اجماعِ سکوتی **امام شافعی** کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

دلیل: مروی ہے کہ حضرت ابن عباس رَضِیَ اللہ تَعَالٰی عَنْہ نے حضرت عمر رَضِیَ اللہ تَعَالٰی عَنْہ کی مسئلۂ عول میں مخالفت کی تو ان سے کہا گیا: آپ نے حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تعالٰی

عَنْہ کے ساتھ اس مسئلہ میں ان کی مخالفت کیوں نہیں کی؟ تو فرمایا: ان کی ہیبت وخوف نے مجھے اس سے روکے رکھا۔

شوافع کی دلیل کا رد: مذکورہ روایت درست نہیں ہے۔ حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہُ تو نہایت اہتمام سے حق کو سنا کرتے تھے۔ بلکہ آپ نے تو یہاں تک فرمایا: تم میں کوئی خیر نہیں جب تک کہ تم میری اصلاح نہ کرو اور مجھ میں کوئی خیر نہیں جب تک کہ میں تمہاری بات نہ سنوں۔ صحابۂ کرام رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْھُم کے حق میں دینی امور میں کوتاہی اور سکوت عن الحق کا کیسے گمان کیا جا سکتا ہے حالانکہ سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کا فرمان ہے: ''حق سے خاموش رہنے والا گونگا شیطان ہے۔''

اجماع کا اہل کون ہے؟

جو مجتہد و صالح ہوں ان میں نہ تو خواہشات کا غلبہ ہو اور نہ ہی وہ فاسق ہوں اور وہ مسائل کہ جن میں غور و فکر کی حاجت نہیں ہوتی ان میں اہل اجتہاد ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجتہدین و غیر مجتہدین سب کا متفق ہونا ضروری ہوگا۔ مثلاً رکعتوں کی تعداد، زکوۃ کی مقدار وغیرہ۔

امام ابوبکر باقلانی کا مؤقف: مسائلِ اجتہادیہ میں بھی مجتہد ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس میں بھی قولِ عوام کافی ہوگا۔

رد: عوام اَنعام کی طرح ہیں اور ان پر مجتہدین کی تقلید لازم ہوتی ہے اور جن مسائل میں ان پر تقلید واجب ہے ان میں ان کا اختلاف معتبر نہیں ہوتا۔

فائدہ: اہلِ اجماع کا صحابہ یا اولادِ نبی میں سے ہونا ضروری نہیں ہے جبکہ علامہ ابن عربی نے صحابی ہونے کی شرط لگائی ہے کہ سرکار صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم نے تو ان کی مدح فرمائی ہے۔ جبکہ شیعہ کے نزدیک اہل اجماع کے لیے اولادِ نبی میں سے ہونا ضروری ہے کیونکہ نبی

کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے فرمایا: میں تم میں وہ چیزیں چھوڑ کر جارہا ہوں اگر تم ان کو پکڑے رکھو گے تو گمراہ نہ ہوگے، (۱) میری اولاد، (۲) اور کتاب اللّٰہ.

رد: مذکورہ دلائل محض ان کی فضیلت پر دلالت کرتے ہیں۔

اسی طرح اہل اجماع کا اہل مدینہ ہونا یا ان کے زمانہ کا ختم ہوجانا ضروری نہیں ہے جبکہ امام مالک کے نزدیک صرف اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہوگا کہ نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے فرمایا: مدینہ خبث کو دور کرتا ہے۔

رد: مذکورہ روایت محض اہلِ مدینہ کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اجماع کے منعقد ہونے کے لیے تمام مجتہدین کا اسی اتفاق پر فوت ہوجانا ضروری ہے لہذا جب تک کوئی ایک مجتہد بھی زندہ ہے اجماع منعقد نہ ہوگا کہ اس کی طرف سے رجوع کر لینا ممکن ہے۔

رد: اجماع کی حجت ہونے کے دلائل مطلق ہیں لہذا مذکورہ قید کا لگانا درست نہیں ہے۔

ایک قول: ایک قول کے مطابق امام اعظم کے نزدیک اجماعِ لاحق کے لیے اختلاف سابق کا نہ ہونا ضروری ہے۔

صحیح قول: مذکورہ قول درست نہیں ہے بلکہ اجماع متأخر سے اختلافِ سابق مرتفع ہوجائے گا۔ مثلاً: امِ ولد کی بیع حضرت عمر رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کے نزدیک ناجائز اور حضرت علی رَضِیَ اللّٰہ تَعَالٰی عَنْہ کے نزدیک جائز تھی۔ پھر ان کے بعد کے علما کا عدمِ جواز پر اجماع قائم ہوگیا۔

اجماع کی ایک اور شرط: اجماع میں تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے حتی کہ ایک فرد کا اختلاف بھی اجماع سے مانع ہوگا۔

دلیل: یہ حدیث ''لا تجتمع امتی علی الضلالۃ'' کل کو شامل ہے۔

معتزلہ: اکثر کے اتفاق سے بھی اجماع منعقد ہو جائے گا۔

دلیل: حق جماعت کے ساتھ ہوتا ہے، نبی کریم صَلَّی اللّٰہ تَعَالٰی عَلَیْہِ وَاٰلہٖ وَسَلَّم نے ارشاد فرمایا: اللّٰہ تعالیٰ کا دستِ قدرت جماعت پر ہے، جو جدا ہوا وہ جہنم میں گیا۔

رد: اس روایت کا معنی ہے کہ جو اجماع کے متحقق ہونے کے بعد اجماع سے نکلا وہ جہنم میں داخل ہوا۔

اجماع کا حکم: امورِ شرعیہ میں اجماع یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے یہی وجہ ہے کہ اجماع کا منکر کافر ہے اگرچہ کہ اجماع سکوتی بعض عوارض کی وجہ سے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا۔

اجماع کی حجیت پر دلائل: (۱)......﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ﴾ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو وسطیت یعنی عدالت کے وصف سے موصوف فرمایا ہے لہٰذا ان کا اجماع حجت ہوگا۔

()......﴿وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى ۔﴾ اس آیت مومنین کی مخالفت کو مخالفتِ رسول کی مثل قرار دیا، لہٰذا اس امت کے مومنین کا اجماع خبرِ رسول کی طرح حجتِ قطعیہ ہوگا۔

بعض معتزلہ اور روافض: اجماع حجت نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے بارے میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ خطا پر ہو لہٰذا ان سب کا خطا پر ہونا ممکن ہے۔

رد: ان کم عقلوں کو کمزور دھاگوں سے بٹی ہوئی رسی کی طاقت کا شاید علم نہیں ہے۔

کیا اجماع کے لیے داعی مقدم کا ہونا ضروری ہے؟

اس میں اختلاف ہے: (۱)......اجماع کے لیے داعی مقدم کا ہونا ضروری نہیں ہے،

(۲)......اصح اور مختار یہ ہے کہ اجماع کے لیے داعی مقدم کا ہونا ضروری ہے۔

داعی مقدم کی اقسام:(۱)......خبرِ واحد،(۲)......قیاس۔

(1)......خبرِ واحد کی مثال: **بیع الطعام قبل القبض** کے عدمِ جواز پر اجماع ہے اور اس کی طرف داعی مقدم خبرِ واحد''**لا تبیعوا الطعام قبل القبض**'' ہے۔

(2)......قیاس کی مثال: جدات وبنات البنات کی حرمت پر اجماع۔

نقل اجماع کی صورتیں:(۱)......اسلاف کے اجماع کی نقل پر ہر زمانہ میں اجماع ہو تو یہ اجماع حدیثِ متواتر کی طرح ہوگا، جیسا کہ قرانِ پاک کے کتاب اللّٰہ اور نماز کے فرض ہونے پر اجماع کو نقل کرنے پر بھی اجماع ہے۔

(۲)......اسلاف کا اجماع اگر بطریق افراد منقول ہو تو وہ خبرِ واحد کی طرح ہوگا، لہذا یہ عمل کو تو ثابت کرے گا لیکن علمِ قطعی اس سے ثابت نہ ہوگا۔ مثلاً: عبیدہ سلیمانی کا ارشاد ہے: ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں کی محافظت اور معتدہ (جو عورت ابھی عدت میں ہو اس) کی بہن سے نکاح کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے۔

مراتبِ اجماع:﴿1﴾......صحابہ کا کسی حکم کے اجماع پر نص کرنا، مثلاً، وہ یہ کہیں: اجمعنا علی کذا، یہ خبر متواتر کی طرح ہے، مثلاً: خلافۃ ابو بکر پر اجماع۔

حکم: اجماع کی اس قسم کا منکر کافر ہے۔

﴿2﴾......بعض صحابہ کا کسی حکم پر اجماع کرنا اور بعض کا خاموش رہنا اس کو اجماعِ سکوتی کہا جاتا ہے۔

حکم: اس کا منکر کافر نہ ہوگا اگر چہ کہ یہ بھی قطعی دلائل میں سے ہے۔

﴿3﴾......صحابہ کے بعد آنے والے مجتہدین کا کسی ایسے حکم پر اجماع کرنا جس میں اسلاف کا اختلاف نہ ہو۔

حکم: یہ خبرِ مشہور کے بمنزلہ ہے اس سے علمِ طمانینت حاصل ہوتا ہے۔

﴿4﴾......بعد میں آنے والے مجتہدین کا کسی ایسے مسئلہ میں اجماع کرنا کہ جس میں اسلاف کا اختلاف ہو۔

حکم: یہ خبرِ واحد کے بمنزلہ ہے لہذا یہ عمل کو ثابت کرے گا لیکن اس سے علمِ یقینی ثابت نہ ہوگا اور قیاس وخبرِ واحد پر یہ مقدم ہوگا۔

فائدہ: امت کا جب چند اقوال پر اختلاف ہو تو ان کا اس بات پر اجماع ہوگا کہ ان مختلف فیہ اقوال کے علاوہ کوئی اور قول باطل ہے۔ مثلاً: **حاملہ متوفی عنھازوجھا** کی عدت کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ حاملہ کی عدت گزارے گی یا **ابعد الاجلین** عدت گزارے گی؟ لہذا ان کا اس بات پر اجماع ہوگا کہ یہ عورت عدتِ وفات نہیں گزارے گی جبکہ وہ **ابعد الاجلین** بھی نہ ہو۔ یہ بھی کہا گیا کہ یہ صحابہ کے ساتھ خاص ہے۔